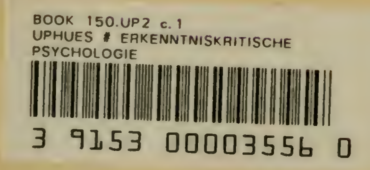


Charter Oak

PLEASE
DO NOT REMOVE
CARD.

IF LOST, PLEASE
RETURN TO U-5

INSERT
TO RECORD
LOAN





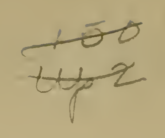
ERKENNTNISKRITISCHE PSYCHOLOGIE

LEITFADEN FÜR VORLESUNGEN

VON

DR. GOSWIN UPHUES
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1909





Vorwort.

Die Veröffentlichung der *Erkenntniskritischen Psychologie* und der gleichzeitig erscheinenden *Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik* und der im Sommer folgenden *Erkenntniskritischen Logik* hat den Zweck, bei den Hörern das Nachschreiben der Vorlesungen einzuschränken, weil dadurch das eindringende Verständnis behindert und das jurare in verba magistri gefördert wird. Ich wollte aber zugleich meinen Hörern eine Grundlage geben für die Unterredungen, die ich schon während der Vorlesungen mit ihnen zu halten pflege oder an dieselben anschlieſse. Im Mittelalter bis in die neue Zeit hinein pflegte man *streng methodisch gehandhabte Disputationen* mit den Vorlesungen zu verbinden, die ich aus Erfahrung kenne und als wertvoll für die Angewöhnung an eine strenge Folgerichtigkeit des Denkens und für eine schnelle Aufdeckung von Widersprüchen betrachte. Die *ars demonstrandi* kann auf diesem Wege ganz besonders gefördert werden, nicht aber die *ars inveniendi.* In Amerika sind an die Stelle dieser Disputationen die Verhandlungen der *debating societies* getreten, die wegen ihres freien unmethodischen Verfahrens ziemlich ergebnislos verlaufen, wie mir versichert wird. Ich glaube, wir müssen bei den mit den Vorlesungen zu verbindenden Unterredungen, wenn wir nicht bloſs vortragen, sondern auch *unterrichten, d. h. die Obsorge für die Aneignung des Vorgetragenen übernehmen wollen,* nach der Methode des Sokrates verfahren, der wie Platon berichtet, die Mitunterredner nicht bloſs zum *Selbstfinden,* sondern auch zum *Insichfinden* der Wahrheit anleitete (vgl. meine „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik“ S. 23). In unserm Denken herrschen gewisse dasselbe

ermöglichende Gesetze, die wir durch Reflexion auf den Vollzug der Denkvorgänge entdecken können. Diese Gesetze bilden den Möglichkeitsgrund unserer Erkenntnis der Wahrheit und *rechtfertigen und begründen* insofern dieselbe. Sokrates und Platon sind der Überzeugung, dafs wir durch gemeinsame Unterredungen (διάλογοι) zu gemeinsamen, *für alle verbindlichen und darum allgemeingültigen Erkenntnissen* gelangen. Jedenfalls kommen wir auf diesem Wege zu dem, was ich im Anschlufs an Platon und Kant als *Erkenntniskritik* bezeichne.

Die Kürze und Knappheit meiner Darlegungen und insbesondere ihr apodiktischer Ton sollen zum Nachdenken und Widerspruch anregen und zum fleifsigen Besuch der Vorlesungen und zu häufiger Inanspruchnahme des Dozenten durch mündlich und schriftlich gestellte Fragen veranlassen. Mit den mündlichen Unterredungen müssen meiner Ansicht nach auch schriftliche Ausarbeitungen zum Beweis des wirklichen Verständnisses des Vorgetragenen verbunden werden, wenn sich dazu auch nur eine kleine Zahl der Hörer bereit finden kann. Diese Ausarbeitungen müssen möglichst kurz gehalten sein und auf eine Darstellung und daran anschliefsende Kritik beschränkt werden. Die grofsen Probleme: das *Gegenstandsproblem,* das für eine erkenntniskritische Psychologie als Einleitung nicht entbehrt werden kann, das *Ichproblem,* das den Mittelpunkt der erkenntniskritischen Psychologie bildet und das *Freiheitsproblem,* das ihren Abschlufs ausmacht — lauter dornenvolle Fragen können natürlich von dem Anfänger in der Philosophie noch nicht bewältigt werden. Wohl aber ist er imstande einzelne Teilpunkte dieser Probleme in kurzen schriftlichen Ausarbeitungen zu behandeln und daran kritische Fragen anzuschliefsen. Unter andern habe ich folgende Teilprobleme behandeln lassen, für die meine kurzen Darlegungen in der erkenntniskritischen Psychologie als Ausgangspunkte und Leitlinien dienen können. Empfindung und Aufsenwelt Seite 11, 15—16, 47, 58—60, 65, 71, 73—76. Empfindung und Vorstellung S. 72, 73, 74, 75; 54, 61, 66; 7, 8. Empfindungen und Gefühle S. 51—52, 85—86, 112—114. Gefühl und Wille S. 64, 69, 96. Materie und Materialismus S. 11—14, 128—132. Ideenwelt und Dingansichwelt S. 6—7, 8, 21, 31, 43—47, 49, 106—107, 111—112. Apriorisches und Empirisches S. 75, 76; 49,

81; 75; 24, 27, 109. Bewufstes und Unbewufstes S. 39, 47, 40—41, 84, 89, 70, 91—92, 107, 114. Güter und Ideale S. 1, 2. Assoziation und Apperzeption S. 14—15, 35, 72—73. Religion und Sittlichkeit S. 2, 99—100, 103—104, 105—106, 119—120. Schönheit und Zweckmäfsigkeit S. 124—128, 30—31, 87, 82—83. Leib und Seele S. 50—58, 132—136, 86—92. Tier und Mensch S. 47, 71. Vorstellung und Begriff S. 41, 74—76, 81—82, 82—83, 25—26. Rezeptivität und Spontaneität S. 50—51, 67. Wirklichkeit und Wahrheit S. 14, 31, 81. Erkennen und Urteilen S. 76, 78, 70, 93, 95, 7—8, 20—21, 30, 51, 65, 66, 69, 98, 106—107. Einheit und Gottheit S. 30, 31, 32, 109—111. Wert und Zweck S. 30—31, 122, 123—124, 84—85, 83, 87. Sittlichkeit und Freiheit S. 96, 99, 79, 102—103. Ich und Unsterblichkeit S. 45—47, 62. Kontinuität und Entwicklung S. 18—20, 48—50, 33—34. Raum und Substanz S. 8—11, 11—14. Zeit und Kausalität S. 8—11, 44—45, 23—27. Phantasie und Kunst 66—67, 127—128.

Ostern 1909.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Gemeinschaftsgüter und Ideale.

1. Die Psychologie ist eine philosophische Disziplin; deshalb setzt sie die Beantwortung der Frage voraus: *Was ist Philosophie?* Wir erklären die Philosophie als *Wissenschaft vom Denken*. Der Forscher wird dadurch Philosoph, dass er, wie Zeller sagt, die Weihe des Gedankens erhält. Durch das Denken lernen wir in erster Linie das Allgemeingültige auf dem Gebiet des Denkens, Fühlens und Wollens kennen. So erklären wir die Philosophie zweitens als *Wissenschaft vom Allgemeingültigen*. Noch eine dritte Definition können wir von der Philosophie geben, die uns unmittelbar in Berührung bringt mit dem Gegenstand, den wir behandeln wollen, mit der Psychologie. Wir können die Philosophie auch erklären als *Wissenschaft vom Bewusstsein*, insofern es Voraussetzung aller anderen Wissenschaften und des eigentlich menschlichen Lebens ist. Die Wissenschaft kommt nur zustande durch das Bewusstsein; dies also ist ihre Voraussetzung. Diese Voraussetzung kommt aber in keiner der Wissenschaften zur Erörterung. Es bedarf darum einer besonderen Wissenschaft, die die Voraussetzung aller Wissenschaften zum Gegenstand hat; das ist die Philosophie. (Vergl. meine Schrift „Vom Bewusstsein" 1904, Einleitung).

2. Aber Philosophie ist nicht nur Wissenschaft vom Bewusstsein, insofern es die Voraussetzung aller Wissenschaft ist, sondern auch, insofern es die Voraussetzung des eigentlich menschlichen Lebens ist. *Was ist* denn eigentlich *menschliches Leben?* Um diese Frage zu beantworten, unterscheiden wir *Güter des Einzelwillens, Güter des Gemeinschaftswillens und Ideale*. Unter einem Gut verstehen wir im allgemeinen das,

was den Bestand unseres Daseins sichert. Gut des Einzelwillens ist also das, was den Bestand des Einzelnen sichert, Gut des Gemeinschaftswillens dasjenige, was den Bestand der Gemeinschaft sichert. Als Güter des Einzelwillens bezeichnen wir 1. Gesundheit, 2. Geschicklichkeit, 3. Wohlstand. Diese Güter gehören der körperlichen Seite des Daseins an und haben insofern das Bewusstsein nicht zu ihrer Grundlage. Güter der Gemeinschaft sind 1. die Sprache, 2. die Geschichte, 3. die Sitte, 4. das Recht. Sie bilden die Grundlage dessen, was wir Volk, Nation, Gesellschaft und Staat nennen. An ihnen können wir uns nur durch das Bewusstsein beteiligen; insofern bildet das Bewusstsein ihre Voraussetzung. (Vergl. meine Schriften „Die Pädagogik als Bildungswissenschaft“ S. 9—10; „Ueber die Idee einer Pädagogik als Bildungswissenschaft“ 1901, S. 6—8).

3. Wir unterscheiden endlich Ideale und verstehen darunter im Gegensatz zu den Gütern alles dasjenige, was uns der Vollkommenheit unserer Natur näher bringt. Wir unterscheiden vier verschiedene Ideale: die Wissenschaft, die Sittlichkeit, die Kunst und die Religion. Die Ideale haben ihren Ursprung und ihre Quelle im Bewusstsein. Dadurch unterscheiden sie sich von den Gütern, an denen wir nur mit unserem Bewusstsein teilnehmen. (Vergl. meine Schrift „Ueber die Idee einer Philosophie des Christentums“ 1901, S. 24—28).

4. Auf diesem Wege sind wir dazu gelangt, den Begriff des menschlichen Lebens näher zu bestimmen. Die alte Unterscheidung zwischen actus hominis (schlafen, gehen, essen, trinken usw.) und actus humani genügt hierzu nicht. Es fragt sich, was unter dem Humanen zu verstehen ist. Wir verstehen unter dem Humanen oder dem menschlichen Leben alle Vorgänge, an denen wir entweder nur mit unserem Bewusstsein teilnehmen können, wie das von den Gemeinschaftsgütern gilt, oder die wie die Ideale ihren Ursprung und ihre Quelle im Bewusstsein haben.

Begriff der Psychologie.

5. Nachdem wir so unsere zuletzt gegebene Definition der Philosophie gerechtfertigt haben, betrachten wir den *Begriff des Bewusstseins* näher. In erster Linie ist das Bewusstsein immer *Bewusstsein von Etwas,* von einem Gegenstande. In diesem Sinne sagen wir: Ich bin mir dessen nicht bewusst, d. h. ich weiss nichts

davon. Für dieses Bewusstsein von Etwas, das also in der Beziehung auf den Gegenstand besteht, ist *charakteristisch, dass es in dieser Beziehung aufgeht.* Wir verweilen mit diesem Bewusstsein nur bei dem Gegenstande. Die Beziehung auf den Gegenstand, in der es besteht, wird nur durch den Gegenstand bestimmt; darum geht es in dieser Beziehung auf. Wenn dem auch so ist, so darf nicht ausser acht gelassen werden, dass die Beziehung des Bewusstseins auf den Gegenstand immer das Bewusstsein selbst voraussetzt. Die Beziehung des Bewusstseins auf den Gegenstand erörtert die Logik. *Das Bewusstsein selbst* aber, das von der Beziehung vorausgesetzt wird, *erörtert die Psychologie.* Wir behaupten im Gegensatz zu anderen Autoren, dass das Bewusstsein, auch abgesehen von seiner Beziehung auf den Gegenstand einen besonderen Inhalt hat. Wir freuen uns, sind traurig, begehren, verabscheuen, in jedem Falle hat das Bewusstsein auch abgesehen von seiner Beziehung auf Gegenstände einen eigentümlichen Inhalt. Diesen herauszustellen und festzulegen, ist insbesondere Aufgabe der Psychologie.

6. Das Bewusstsein tritt uns nur in dem *Einzelbewusstsein* der einzelnen Menschen entgegen. So sprechen wir von meinem, deinem u. s. w. Bewusstsein. Charakteristisch ist nur, dass wir diese Einzelbewusstseine, wie wir später zeigen werden, nur dadurch voneinander unterscheiden können, dass sie jedes einem einzelnen Körper verbunden sind. Ich und du haben unter Umständen denselben Gedanken; dann unterscheiden sich die Gedanken nur dadurch, dass sie zu verschiedenen Bewusstseinen gehören und diese Bewusstseine nur dadurch, dass sie mit verschiedenen Körpern verbunden sind. Hier zeigt sich schon die *enge Berührung des Bewusstseins mit dem Körper.* Wir können auch eine Abhängigkeit von körperlichen Vorgängen und Bewusstseinsvorgängen konstatieren: z. B. ein Druck auf die Hand erzeugt eine Empfindung, ein Verlangen setzt unsere Hand in Bewegung. So besteht also zwischen vielen Bewusstseinsvorgängen und körperlichen Vorgängen ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Dieses wechselseitige *Abhängigkeitsverhältnis erörtert die physiologische Psychologie,* die zuerst von Wilhelm Wundt in umfassender Weise behandelt worden ist. Manchmal lässt sich dies Abhängigkeitsverhältnis rechnerisch,

mathematisch exakt bestimmen. Das sanfte Streicheln der Wange hat eine andere Empfindung zur Folge als eine Ohrfeige. Die *Psychophysik* ist der Zweig der physiologischen Psychologie, die sich mit der *rechnerischen, exakten Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses* zwischen körperlichen Vorgängen und den Bewusstseinsvorgängen beschäftigt. *Physiologische Psychologie und Psychophysik* sind *Zweige der allgemeinen Psychologie,* die nicht entbehrt werden können; aber sie machen nicht das Ganze der Psychologie aus. Ganz falsch definiert darum ein Autor die Psychologie als Wissenschaft der Beziehung von körperlichen Vorgängen und Bewusstseinsvorgängen. Er behauptet, dass wir die Bewusstseinsvorgänge nur in ihrer Beziehung zu den körperlichen konstatieren können. Es liegt auf der Hand, wie auch Wundt ihm nachweist, dass wir die Beziehung erst dann zu konstatieren im Stande sind, wenn wir die Bewusstseinsvorgänge für sich kennen gelernt haben. Wir lernen aber die Bewusstseinsvorgänge für sich nur durch einen Einblick in unser Inneres, d. h. nur durch die *introspektive Psychologie* kennen. Die introspektive Psychologie, von der die physiologischen Psychologen, die Psychologisten, meist nichts wissen wollen, ist deshalb der *wichtigste Bestandteil der Psychologie.*

7. Es leuchtet ein, dass wir auch die Bewusstseinsvorgänge nur kennen lernen können, indem wir sie mit unserem Bewusstsein erfassen, also nur durch das Bewusstsein, das sich auf einen Gegenstand bezieht. In diesem besonderen Falle bilden die Bewusstseinsvorgänge selbst den Gegenstand des Bewusstseins. Daraus ergibt sich, dass auch in der Psychologie die Beziehung des Bewusstseins auf Gegenstände in Frage kommt, ja, dass diese Beziehung die Grundlage der ganzen psychologischen Forschung ausmacht. Deshalb müssen wir in einem ersten Teil der Psychologie darüber handeln, wie die *Beziehung des Bewusstseins auf Gegenstände* zustande kommt; das ist *die grosse Frage der Erkenntniskritik.* Ihre Beantwortung ist für unsere ganze Behandlung der Psychologie massgebend und entscheidend. Deshalb bezeichnen wir unsere Psychologie als *erkenntniskritische Psychologie.* Wir beginnen deshalb mit einer erkenntniskritischen Grundlegung. (Vergl. meine Schrift „Kant und seine Vorgänger“ 1904).

Erkenntniskritische Grundlegung.

Erscheinungs- und Ideenwelt nach Platon.

8. Wir gehen davon aus, dass wir *von den Gegenständen Bilder* haben, ganz abgesehen davon, ob diese von uns angenommenen Bilder mit den Gegenständen übereinstimmen, und auch abgesehen davon, ob ihnen auch Gegenstände entsprechen. Wir wenden nur für das ursprünglich dem Bewusstsein Gegebene den Namen „Bilder“ an. Von diesen Bildern steht nun fest, 1. dass *so viele Bilder* vorhanden sind *als sehende Augen* vorhanden sind, und zwar von jedem Gegenstande soviele Bilder; 2. dass diese *Bilder verschieden* sind je *nach der verschiedenen Organisation der sehenden Augen,* also verschieden von einem sehenden Individuum zum anderen sehenden Individuum; 3. dass diese *Bilder* nur *so lange* vorhanden sind, *als* die *Augen offen* und auf den Gegenstand gerichtet sind; 4. dass diese *Bilder* sich *jeden Augenblick in die Vergangenheit* verschieben, — z. B. die vor uns stehende scheinbar immer dieselbe bleibende Wand ist auch zunächst nur ein Gesichtsbild; und wie der Zeitpunkt t_1 im folgenden Zeitpunkt t_2 nicht mehr vorhanden ist, sondern ins Nichts versank, so gilt das gleiche auch von dem Gesichtsbild, dass wir im Zeitpunkt t_1 von der Wand hatten, wenn wir von diesem Zeitpunkt zum Zeitpunkt t_2 übergehen. Sicher ist, dass, wenn wir unsere Augen beständig auf denselben Gegenstand richten, das gleiche Gesichtsbild wiederkehrt; aber dieses gleiche Gesichtsbild ist nicht dasselbe mit dem eben verschwundenen. *Gleichheit und Dieselbheit muss* sorgfältig voneinander *unterschieden werden.*

9. Die Tatsache, dass unsere ganze Bilderwelt sich jeden Augenblick in die Vergangenheit verschiebt, immer andere Bilder, wenn auch die gleichen, an die Stelle der früheren

treten, ist schon früh bemerkt worden. *Heraklit* (536 v. Chr.) spricht von einem beständigen Entstehen und Vergehen der Dinge, von einem absoluten, unablässigen Werden der Dinge, von *einem Fluss derselben,* und insofern er unsere Bilderwelt im Auge gehabt hat, mit vollem Recht. Sein Jünger *Kratylus, der Lehrer Platons,* behauptete, die Dinge blieben nicht einmal so lange dieselben, dass man nur mit dem Finger auf sie hinweisen könnte, und er leugnete deshalb, dass eine Erkenntnis der Dinge möglich sei. *Kein Ding hält* nach ihm *so lange stand, um erkannt werden zu können.*

10. Dem gegenüber fragte sich *Platon: Unter welchen Bedingungen* kann die *Möglichkeit einer Erkenntnis* der Dinge, die wir doch nicht leugnen können, aufrecht erhalten werden? Und er antwortete: Nur unter der Bedingung, dass ausser diesen Bildern noch beharrliche, dasselbe bleibende Gegenstände vorhanden sind. In diesen Bildern erscheinen uns die Gegenstände; aber sie sind von den vergänglichen, flüchtigen Bildern ganz und gar verschieden. So nannte er die Bilderwelt *Erscheinungswelt,* die er als flüchtig und vergänglich bezeichnete, und stellte ihr gegenüber die *Ideenwelt,* die ihm als beharrlich dasselbe bleibend, als ein *ἀεὶ ὄν* galt. Diese *Ideenwelt* ist also nach Platon die *Möglichkeitsbedingung des Erkennens.*

11. Aber mit welchem Recht kann Platon behaupten, dass es ausser den flüchtigen und vergänglichen Erscheinungen noch etwas, das beharrlich dasselbe Bleibende, gibt, seine Ideenwelt? Ist das nicht eine verstiegene und übertriebene Annahme? Keineswegs. Es ist die Annahme, die wir alle unwillkürlich machen. Von dem vor uns stehenden Dozenten hat jeder von den Zuhörern ein besonderes Bild, das nur so lange dauert, als seine Augen offen sind, sich, der Organisation der Augen entsprechend, bei den verschiedenen Sehenden verschieden gestaltet und sich jeden Augenblick in die Vergangenheit verschiebt. Fragen wir die Zuhörer, ob diese mannigfaltigen und verschiedenen Bilder das sind, was sie meinen, wenn sie von dem einen vor ihnen stehenden Dozenten sprechen! Alle werden das leugnen und behaupten, dass der Dozent ein und dasselbe sei für alle Sehenden und auch dann derselbe bleibe, wenn er von keinem gesehen werde. Was wir so vom Dozenten sagen, gilt von allen Dingen, die wir sehen.

12. Der *Name*, unter dem wir Worte verstehen, die, je für sich allein genommen, eine besondere Bedeutung haben, übt eine *dreifache Funktion* aus: 1. er ist der Ausdruck der Vorstellung des Sprechenden; 2. weckt er im Hörer die gleiche Vorstellung; 3. ist er die Bezeichnung eines Etwas, das von den Vorstellungen des Sprechenden und Hörenden ganz verschieden ist; er ist Name des Gegenstandes. Wir können den Gegenstand mit Namen von verschiedener Bedeutung bezeichnen, von einem Hofhund, Wachhund, Kettenhund sprechen, je nachdem uns der Gegenstand unter diesem oder jenem Merkmal erscheint. Der Gegenstand bleibt derselbe und ist etwas von den verschiedenen Namen und ihren Bedeutungen Verschiedenes, — das, *abgesehen von seiner Erscheinung*, gar nicht so ist, wie es nach der Bedeutung der Namen vorgestellt wird, für das also diese Vorstellungen nur uneigentliche Vorstellungen oder bloss stellvertretende Zeichen sein können.

Erscheinung und Ding an sich nach Kant.

13. *Im englischen Empirismus* war man von Locke bis Hume zu dem Ergebnis gelangt, dass wir es eigentlich nur mit Vorstellungen zu tun haben, mit *Vorstellungen*, die nicht etwas von ihnen Verschiedenes, sondern *nur sich selbst vorstellen*. Wenn wir von den Vorstellungen, so sagte man, die Gegenstände unterscheiden, die in ihnen vorgestellt werden, so ist das nur dadurch möglich, dass uns die Gegenstände wieder in Vorstellungen zum Bewusstsein kommen. So kommen wir über die Vorstellungen nie hinaus. *Kant* erkannte, dass auf diese Weise alle Erkenntnis unmöglich gemacht werde. Andererseits wusste er aber auch, dass wir die Gegenstände nur durch Vorstellungen uns zum Bewusstsein bringen können, und so stellte er dann die Frage: *Wie ist die Beziehung dessen, was wir Vorstellungen nennen, auf Gegenstände möglich?* (Brief an Markus Herz vom 28. Februar 1772). Das ist die Grundfrage seiner „Kritik der reinen Vernunft“, zu deren Beantwortung sie geschrieben wurde. Kant hat auch von diesen Gegenständen eine bestimmte Erklärung gegeben. Gegenstand ist nach ihm nur das, was allgemeingültig ist für alle Denkenden. („Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik“ § 19.) *Zu Gegenständen* kommen wir erst *durch die Urteile*. In den Urteilen

aber unterscheiden wir sorgfältig von den im Urteil verbundenen Vorstellungen das mit diesen Vorstellungen Gemeinte oder den Gegenstand des Urteils und nehmen für diesen, wenn wir dem Urteil Erkenntniswert beilegen, immer Allgemeingültigkeit in Anspruch oder verlangen, dass alle ihn anerkennen. Sagen wir: „Der Baum ist grün", so meinen wir damit nicht, das die Vorstellung „Baum" mit der Vorstellung „grün" verbunden sei, sondern nur, dass das mit dieser Vorstellungsverbindung Gemeinte allgemeingültig ist oder von allen Denkenden anerkannt werden muss. Die *Vorstellungen* machen für Kant die *Erscheinungen* aus, und *das* in den Urteilen *Gemeinte, das Allgemeingültige, nennt Kant „Ding an sich"*. Ausgenommen wo es sich wie bei den Erinnerungen um Urteile über unsere Empfindungen und Vorstellungen handelt, von denen wir eigentliche Vorstellungen und nicht bloss stellvertretende Zeichen haben. Die Unterscheidung kommt also bei Kant auf dasselbe hinaus wie bei Platon.

Raum und Zeit nach Kant.

14. Die Bilder, die wir von den Dingen haben, sind bei uns Sehenden Gesichtsbilder, bei den Blinden Tastbilder. Sie bestehen aus Gesichtsempfindungen im ersten Falle und aus Tastempfindungen im zweiten Falle. Merkwürdig ist nun, dass wir diese *Bilder in den Raum hineinverlegen,* und, wenn es sich um die Bewegung der Dinge handelt, *in die Zeit. Raum und Zeit* werden *also,* wie schon die Mathematiker Newton und Euler erkannten und Kant in Uebereinstimmung mit ihnen behauptete, *für die Auffassung der Bilderwelt vorausgesetzt.* Sie sind, wie Kant sagt, apriorisch. Sie machen sich immer geltend, wo immer wir diese Bilderwelt auffassen. Wenn wir Raum und Zeit, jenen mit Bildern von den Dingen und diese mit Bildern von ihren Bewegungen ausfüllen, so wird *Raum und Zeit* für uns ein *anschauliches Gebilde.* Wenn wir diese Bilder von den Dingen und ihren Bewegungen hinwegdenken, dann bleibt der *leere Raum* und die *leere Zeit* übrig. Aber was ist dieser leere Raum und diese leere Zeit? Newton und Euler betrachten sie als Wirklichkeiten, etwa als leere Behälter. Kant sah ein, dass Behälter Umfassungswände voraussetzen und deshalb wieder in neue Behälter hineingelegt werden

müssten und so fort bis ins Unendliche. Das erkannte er als unmöglich. Deshalb behauptete er, *Raum und Zeit* seien nur *Formen der Anschauung.* Das müssen wir näher erklären.

15. Was Kant damit sagen will, ergibt sich aus folgendem: 1. durch Raum und Zeit erhalten die Bilder von den Dingen und ihrer Bewegung je einen bestimmten Ort, eine bestimmte Stelle im Raum und in der Zeit. Aus dem *Chaos der Empfindungen* wird dadurch schon eine *geordnete Menge.* 2. Aber auch die Bilder von den Dingen und ihrer Bewegung bilden je ein Nebeneinander und ein Nacheinander von Teilen, und auch jeder dieser Teile hat seine bestimmte Stelle im Raum und in der Zeit. So ist *Raum und Zeit* also *auch bestimmend für die Zusammenordnung der Teile,* welche die Bilder von den Dingen und ihrer Bewegung ausmachen. Diese Zusammenordnungen machen für die Bilder von den Dingen ihre Grösse und Gestalt aus. Die *Grösse und Gestalt der Bilder ist also durch den Raum bedingt.* Sie machen für die Bilder der Bewegung der Dinge ihre Weite und bestimmte Form aus. *Die Weite und bestimmte Form der Bewegung* nach vorwärts oder rückwärts, nach rechts oder nach links, *ist also durch die Zeit bedingt.* So sind Raum und Zeit für die Grösse und Gestalt der Bilder von den Dingen wie für die Weite und Form ihrer Bewegung gestaltend, massgebend, entscheidend. Durch Raum und Zeit erhalten wir die bestimmt umrissenen Gestalten der Bilder von den Dingen und die festgerichteten Formen ihrer Bewegung. Raum und Zeit sind somit für unsere ganze Erscheinungswelt das formierende, gestaltende Princip, sie sind ihr Gesetz, und nur dadurch, dass sie ihr Gesetz sind, werden aus den ursprünglich chaotischen Empfindungen Anschauungen. *„Formen der Anschauungen“*, wie Kant Raum und Zeit nennt, heisst also: *formierendes, gestaltendes Prinzip der Anschauungen,* heisst Gesetz der Anschauungen und damit *Gesetz der Erscheinungswelt.*

16. 3. Wir alle orientieren uns in Raum und Zeit in der gleichen Weise. Wir legen die Bilder von den Dingen und ihrer Bewegung immer in dieselbe Stelle des Raumes und in denselben Punkt der Zeit hinein. *Raum und Zeit* sind, wie sich hieraus ergibt, für alle Wesen, die Empfindungen haben, wie die unsrigen, *das gleiche für alle geltende Gesetz.* Sie

haben für alle gleich mit uns empfindenden Wesen einen allgemeingültigen Charakter. 4. Das lässt sich noch in umfassenderer Weise zeigen: *Das Allgemeingültige* für alle Denkenden lernen wir zuerst *in der Raum- und Bewegungslehre* kennen. Der pythagoräische Lehrsatz, der Satz, dass die Winkelsumme im Dreieck 2 R beträgt, sind streng bewiesene und darum allgemeingültige Sätze. Das Gleiche gilt von der Bewegung, von der Geschwindigkeit eines Punktes beim Durchlaufen eines Raumes, dass sie nicht zugleich vorwärts und rückwärts, links und rechts geschehen kann; lauter allgemeingültige Sätze. *Allgemeingültig* sind vor allem *die Zahlengesetze.* Jede Zahl schliesst eine unabsehbare Menge von allgemeingültigen Gesetzen, die für alle Denkenden gelten, ein. 12 ist z. B. 13 — 1, 2 · 6, 26 : 2 u. s. w. Da nun die Raum- und Bewegungsgrössen aus einer Vielheit von Teilen bestehen, so wiederholen sich in diesen Raum- und Bewegungsgrössen diese streng allgemeingültigen Zahlengesetze. Kant frägt nun: Worin hat die Allgemeingültigkeit der Gesetze der Raum- und Bewegungslehre ihren Grund? Und er findet diesen Grund mit Recht in dem gesetzmässigen Charakter von Raum und Zeit. *Durch Raum und Zeit gewinnen wir* demnach *Gesetze, die eine strenge Allgemeingültigkeit haben,* und zwar eine Allgemeingültigkeit für alle Denkenden, nicht bloss für Diejenigen, welche die gleichen Empfindungen mit uns haben.

17. Zunächst sind die Zahlengesetze doch offenbar Gesetze, die nicht bloss für alle Empfindungen und Empfindenden sondern für alle Denkenden gelten. Aber auch die Raum- und Bewegungsgesetze sind, wenn sie allgemeingültig sein sollen, allgemeingültig für alle Denkenden. Wenn die Mathematiker uns entgegnen, dass der pythagoräische Lehrsatz, die Raumgesetze und die Gesetze der Geometrie überhaupt nur unter der Voraussetzung des dreidimensionalen Raumes gelten, so ist gewiss, dass für den vier- oder ndimensionalen Raum, andere Gesetze gelten. Daraus folgt aber nicht, dass diese Gesetze ihre Gültigkeit erst dadurch erlangen, dass sie auf unsere Empfindungen angewendet werden. Wäre dies der Fall, dann würden diese Gesetze ebenso wie unsere Empfindungen etwas Veränderliches, Individuelles, von Subjekt zu Subjekt, von Zeit zu Zeit sich Aenderndes sein. *Sie haben ihren allgemein-*

gültigen Charakter durch sich und erlangen eben dadurch auch den Gebilden der angewandten Mathematik gegenüber, die wirkliche Empfindungen voraussetzen, einen allgemeingültigen Charakter.

18. Raum und Zeit und die besonderen Raumgesetze der Geometrie wie die besonderen Zeitgesetze der Mechanik oder Bewegungslehre sind Gesetze für die Empfindungen. Wir müssen sogar eine besondere Beschaffenheit der Empfindungen voraussetzen, die uns veranlasst, bald das Raumgesetz, bald das Zeitgesetz, bald die eine Besonderung des Raum- und Zeitgesetzes bald die andere anzuwenden und diese besondere Beschaffenheit der Empfindungen muss natürlich eine andere sein für unsern dreidimensionalen Raum, eine andere für den vier- oder ndimensionalen Raum. Die Beziehung auf die Empfindungen gehört also notwendig zum Begriff der Raum- und Zeitgesetze, die ohne sie nicht gedacht werden können. Aber es ist nur eine Beziehung auf *gedachte* Empfindungen, die hier in Frage kommt. Die Allgemeingültigkeit der Raum- und Zeitgesetze kann darum wegen dieser Beziehung nicht beanstandet oder bezweifelt werden.

Das Substanzgesetz.

19. Der *anschauliche Raum* bildet *ein Nebeneinander von Teilen.* Es leuchtet aber ein, dass dieses Nebeneinander nur unter der Voraussetzung zustande kommt, dass die nebeneinanderliegenden Teile je einen Ort einnehmen, der nicht zugleich mit ihnen von den anderen Teilen eingenommen werden kann, dass sie, wie wir gewöhnlich sagen, dem Eindringen in ihren Ort einen Widerstand entgegensetzen oder eigenörtlich sind. Diese *Eigenörtlichkeit* ist die *notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen und Bestehen des Nebeneinander im anschaulichen Raum.* Nun ist aber das Eigenörtliche das, was wir *Materie* nennen. Durch die Tastempfindungen lernen wir kennen, was uns einen Widerstand entgegensetzt, aber dass es uns einen Widerstand entgegensetzt, hängt lediglich vom Raumgesetze ab, vermöge dessen das Ding und seine Teile einen bestimmten je nur ihnen eigentümlichen Ort einnehmen. *Mit der Materie ist dasselbe die Substanz.* So ergibt sich, dass das Gesetz der Materie oder Substanz im Raumgesetze enthalten und von ihm unabtrennbar ist.

20. Der leere Raum und die leere Zeit — diese für wirklich gehaltenen Nichtse — werden nur dadurch zu Anschauungen, dass wir sie mit Dingen und ihren Bewegungen erfüllen. Wo wir keine Empfindungen mehr haben, also an der Grenze des erfüllten Raumes und dem Anfang der erfüllten Zeit angelangt sind, da ruft unsere Phantasie von früheren Empfindungen wieder auflebende Empfindungsstoffe herbei, die wir gemäss dem Raum- und Zeitgesetz als Nebeneinander und Nacheinander anschauen. So wird denn auch das Leere zum Anschauungsgegenstand zu einem dunkel halbhell oder grau Gefärbten. Da sich dies bei jeder Voraussetzung der Grenze des Raumes und des Anfangs der Zeit wiederholt, so dehnen wir Raum und Zeit über die Grenzen und den Anfang aus, erweitern beide zu einem Unbegrenzten und Anfangslosen, scheinbar Unendlichen. Natürlich ist das kein wirklich oder aktuell Unendliches, sondern nur ein bis ins Unendliche Erweiterbares. Wir verselbigen den anschaulichen Raum mit der Materie im Anschluss an Descartes gegen Locke. Der Einwand gegen diese Auffassung, dass die Bewegung notwendig den leeren Raum voraussetzt und im erfüllten unmöglich ist, erledigt sich dadurch, dass der erfüllte Raum kein wirklich unendlicher, sondern ein bis ins Unendliche erweiterbarer ist.

21. *Kant* stellt nun *die beiden Gesetze* auf: Die Materie in der Welt wird weder vermehrt noch vermindert, und: Substanzen entstehen und vergehen nicht. Schon die *Erfahrung scheint dies Gesetz zu bestätigen.* Wenn ein Ding entsteht oder zunimmt, wächst, so muss es dafür seine Materie oder seinen Stoff anderswoher nehmen aus der Natur, und wenn es vergeht, so löst es sich in seine Teile auf; aber diese seine Teile, sein Stoff geht wieder in die Gesamtnatur über. Indes *diese Gesetze* sind *keine blossen Erfahrungssätze, sondern* sie sind *streng apriorisch* wie das Raumgesetz selbst. Wir treten mit dem anschaulichen Raum, den wir dem Raumgesetz verdanken, an die Dinge heran und legen sie in den Raum hinein; aber dieser anschauliche Raum mit seinem Nebeneinander kann nur zustande kommen und bestehen, wenn seine Teile materiell sind oder je einen Ort einnehmen, der nicht zugleich mit ihnen von anderen Dingen oder ihren Teilen eingenommen werden

kann. So ist nicht eigentlich der leere Raum sondern *der mit Materie erfüllte Raum das Apriorische, mit dem wir an die Empfindungswelt herantreten,* sie auffassen und zu Anschauungen gestalten. Auch die beiden Gesetze: *ex nihilo fit nihil und nihil in nihilum redigitur ergeben sich unmittelbar aus dem Substanzgesetz.* Wenn etwas entstehen soll, so ist ein Stoff vorauszusetzen, aus dem es gebildet wird; und wenn es vergeht, bleibt dieser Stoff bestehen. Natürlich gelten alle diese Gesetze zunächst für die Erscheinungswelt; ob die beiden zuletzt genannten auch ausschliesslich für die Erscheinungswelt gelten, darüber später. — Wichtig ist, dass wir auf unsere Empfindungen *zuerst* immer das *Raumgesetz anwenden* müssen und *dann erst* das *Zeitgesetz* anwenden können. Wir können uns *keine Bewegung* denken *ohne Dinge, die sich bewegen,* und wie wir *die Bewegung nur durch das Zeitgesetz* gewinnen, so gewinnen wir *die Dinge nur durch das Raumgesetz.* Es ist ferner wichtig zu beachten, dass sich weder die Zeit auf den Raum noch der Raum auf die Zeit zurückführen lässt, d. h. weder die Bewegung auf die Materie noch umgekehrt die Materie mit ihren Widerstandskräften auf Bewegung. Das letztere versucht der Autor der Energetiklehre, das erstere versucht ein anderer Autor, nach dessen Ansicht als das einzige Beharrliche die unveränderliche Grösse der Materie übrig bleibt.

22. Wir können aus dem Raum und der Zeit die Dinge hinwegdenken, dann bleibt uns der leere Raum und die leere Zeit übrig, die wir zunächst nur erst denken können. Wir denken dann das Wort Raum und seine Bedeutung, die wir kennen. Wollen wir sie anschauen, so bedürfen wir dafür immer gewisser, von der Phantasie aus der Erinnerung herbeigeschaffter Empfindungsstoffe (Farbenempfindungsstoffe von Halbhellem, Grauem), auf die wir dann sofort das Gesetz des Raumes anwenden. Das ist der Grund, warum wir uns auch keine Grenzen des Raumes denken können. Sofort schafft die Phantasie jenseits der angenommenen Grenzen Empfindungsstoffe herbei, auf die das Gesetz des Raumes dann wieder angewandt wird. So kommen wir zur *Anschauung des Raumes ohne Grenzen.* Natürlich sind das alles nur unsere Vorstellungen wie die ganze Erscheinungswelt; es sind Bilder, wie wir ursprünglich sagten.

23. Das Raumgesetz (und das Gleiche gilt auch von dem Zeitgesetz) kann nur mit dem Denken erfasst werden, obgleich die Beziehung auf die Empfindungen zu seinem Begriff gehört, da es ja Gesetz der Empfindungen ist. Verschieden vom Raumgesetz ist der anschauliche Raum, der durch Anwendung des Raumgesetzes auf unsere Empfindungen zustande kommt. Wird das Raumgesetz nicht bloss auf die wirklichen Empfindungen angewendet, sondern auch auf die durch die Phantasie herbeigerufenen Empfindungsstoffe, so erhalten wir den bis ins Unendliche erweiterbaren anschaulichen Raum, der gewöhnlich als absoluter Raum bezeichnet wird.

Wir können auch von der Materie, die der Grösse und Gestalt der Dinge und ihren verschieden gerichteten Bewegungen zu Grunde liegt, abstrahieren; dann gewinnen wir die Grösse und Gestalt und die Bewegungsformen, mit denen es die reine Geometrie und die reine Bewegungslehre zu tun hat. Aber das sind nur Abstraktionen, nur Gedanken, keine Wirklichkeiten in dem Sinne, wie wir auch der Erscheinungswelt eine Wirklichkeit nicht absprechen können.

Das Assoziationsgesetz.

24. Was haben wir nun gewonnen? Die Dinge der Erscheinungswelt haben 1. *sinnliche Eigenschaften.* (Farben, Gerüche, Geschmäcke, Wärme, Kälte). Sie haben 2. *mathematische Eigenschaften* (Grösse, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung). Durch Anwendung von Raum und Zeit auf die Empfindungen erzeugen wir diese mathematischen Eigenschaften. Sie haben 3. *mechanische Eigenschaften* (Undurchdringlichkeit, Schwere, Eigenörtlichkeit), und diese Eigenschaften erzeugen wir durch Anwendung des Substanzgesetzes auf die Empfindungen. *Diese letzteren Eigenschaften* machen für uns das erscheinende Ding aus; ihnen haften die mathematischen und die sinnlichen Eigenschaften an. Sie *sind die Substanz des Dinges, die mathematischen und sinnlichen Eigenschaften Accidenzen, die der Substanz inhärieren.* Auch die mechanischen Eigenschaften (Substanzialität, Materialität) gehören zur Erscheinungswelt, sind im Grunde Empfindungen und Vorstellungen. Sie verschieben sich ebenso wie diese jeden Augenblick in die Vergangenheit. Wenn wir die Wand vor uns sehen, haben wir

nicht nur Gesichtsbilder von der Wand, sondern zugleich mit ihnen verbundene Tastbilder von ihrer Materialität, von ihrer Widerstandskraft. *Gesichts- und Tastbilder assoziieren miteinander.* Wenn wir einen Gegenstand sehen, dann wachen die Tastbilder, die wir von ihm hatten, wenn wir ihn berührten, wieder auf. Gesichts- und Tastbilder sind miteinander assoziiert. Wenn wir Sammet, Marmor sehen, wissen wir genau, wie sie sich anfühlen. Wenn wir einen Apfel, eine Birne im Finstern berühren, tritt uns sofort das Gesichtsbild der Birne und des Apfels entgegen. Das beruht auf dem *Assoziationsgesetze.* Es lautet also: Wenn unter den früheren Vorstellungen und Empfindungen solche vorhanden waren, die mit einer gegenwärtigen entweder a) ähnlich sind oder b) mit ihr zusammen auftraten oder c) ihr vorangingen oder nachfolgten, so erstehen diese früheren Vorstellungen oder Empfindungen aufs neue im gegenwärtigen Bewusstsein. Sie werden durch die gegenwärtigen Vorstellungen geweckt, reproduziert. Das soll nicht heissen, dass die früheren Vorstellungen als solche selbst in unserem Bewusstsein wieder auftreten; sie sind in die Vergangenheit, ins Nichts versunken und kehren nicht wieder; es heisst nur, dass durch die gegenwärtigen Vorstellungen den früheren Vorstellungen ähnliche im Bewusstsein geweckt werden. *Aristoteles* hat noch ein *viertes Assoziationsgesetz.* Er meint, dass auch entgegengesetzte Vorstellungen oder Empfindungen sich wecken. Der Gedanke oder die Vorstellung eines Zwerges, eines Greisen, soll die eines Riesen und eines Kindes wecken. Dieses vierte Assoziationsgesetz scheint die Erfahrung nicht zu bestätigen.

Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien.

25. *Demokrit* lehrte schon, dass die sogenannten *sinnlichen Eigenschaften nur unsere Empfindungen* sind, und das nur die mathematischen und mechanischen den Dingen wirklich zukommen. Dieselbe Anschauung tritt uns dann in der neueren Philosophie bei *Descartes* und vorher schon bei *Galilei, Franz Sanchez und Hobbes* entgegen. Wir wissen, dass auch die mathematischen und mechanischen Eigenschaften in letzter Instanz dadurch zustande kommen, dass wir auf die Empfindungen das Gesetz des Raumes und der Substanz anwenden, und dass sie sich

von den sinnlichen Eigenschaften nur dadurch unterscheiden, dass sie eben durch dieses Gesetz eine feste, bestimmte Gestalt und Form erhalten.

26. In der jüngsten Zeit ist der Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen eine neue Grundlage gegeben worden durch das Gesetz von den spezifischen Sinnesenergien. (*Johannes Müller*). Man unterscheidet *adäquate und inadäquate Reize.* Jene sind die äusseren Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane, durch welche Empfindungen erzeugt werden, für deren Aufnahme unsere Sinnesorgane eine besondere Einrichtung haben. Für die Aetherschwingungen, durch die Gesichtsempfindungen erzeugt werden, hat das Auge, für die Luftschwingungen, durch welche Gehörsempfindungen erzeugt werden, hat das Ohr eine besondere Einrichtung. Sie sind adäquate Reize. Nun zeigt sich aber, dass auch ein Schlag aufs Auge und aufs Ohr, die offenbar inadäquate Reize sind, Gesichts- und Gehörsempfindungen erzeugen. Daher *das Gesetz:* Welche Reize immer auf die Sinnesorgane ausgeübt werden mögen, sie antworten nur mit den Empfindungen, nach denen sie benannt sind. Jedes Sinnesorgan hat eine spezifische Energie.

27. Wir haben gegen dieses Gesetz, so weit es durch die Erfahrung bestätigt wird, nichts einzuwenden. Wenn aber daraus geschlossen werden soll, dass die Sinnesempfindungen im Gegensatz zu den mathematischen und mechanischen Eigenschaften rein subjektiv seien, dann müssen wir dem widersprechen. Auch die mathematischen und mechanischen Eigenschaften entstehen und bestehen in letzter Instanz aus Empfindungen und haben insofern vor den sinnlichen Eigenschaften keinerlei Vorzug.

Das Ernst Heinrich Weber-Fechner'sche Gesetz.

28. Es ist begreiflich, dass von den Naturforschern auf die mechanischen Eigenschaften das Hauptgewicht gelegt wird. Zunächst machen diese ja die Substanz der Dinge aus. Dann aber sind sie wie die mathematischen Eigenschaften einer exakten Berechnung zugänglich. Wir können beide einem einheitlichen Masstabe unterwerfen. Die Grösse können wir messen, die Schwere kann gewogen werden. Auch die Gestalten der

Körper sind mathematisch berechenbar. Auf die exakte mathematische Behandlung der Erscheinungswelt legt darum die Naturwissenschaft das grösste Gewicht. In ihr besteht die sogenannte mechanische Weltanschauung, und auf die mechanische Weltanschauung sucht sie alles zurückzuführen; sofern es sich um die mathematischen und mechanischen Eigenschaften handelt, mit vollem Rechte. Bei diesen gibt es nur quantitative oder Grössenunterschiede, und diese lassen sich exakt bestimmen. Anders ist es bei den *sinnlichen Eigenschaften oder Empfindungen.* Die verschiedenen Farben, die verschieden hohen Töne, die verschiedenen Gerüche und Geschmäcke sind alle *qualitativ verschieden. Sie bilden* insofern *die unübersteigliche Schranke der mechanischen Naturwissenschaft.*

29. Dass die Empfindungen und sinnlichen Eigenschaften nicht wie die mathematischen und mechanischen Eigenschaften gemessen werden können, leuchtet unmittelbar ein. Treten wir in ein Zimmer ein, das von einer Kerze erleuchtet ist, und lassen es dann durch neun weitere Kerzen erleuchten so sind wir geneigt zu sagen, dass die Stärke der Lichtempfindungen jetzt zehnmal so gross ist wie vorher. Aber wenn wir nicht wissen, dass vorher eine Kerze angezündet war und nachher zehn, so können wir auch nicht sagen, dass die Stärke der Lichtempfindungen um das zehnfache zugenommen hat. Sicher ist: Das Streicheln der Wange erzeugt eine schwächere Empfindung als eine Ohrfeige; aber um wieviel die letztere Empfindung stärker ist als die erstere, können wir nicht sagen. *Wir können den Stärkeunterschied der verschiedenen Empfindungen nicht für sich vorstellen.* Das liegt daran, dass wir keinen einheitlichen Massstab haben, mit dem wir die Stärke der Empfindungen messen können, wie wir bei Linien, Flächen, Gewicht und Grösse einheitliche Massstäbe besitzen. Nun hat man versucht, auch die Empfindungen, die bezüglich ihrer Stärke nicht unmittelbar gemessen werden können, doch in ihrem Verhältnis zu den entsprechenden Reizen einem Masse zu unterwerfen. *Ernst Heinrich Weber und nach ihm Fechner in Leipzig fanden,* dass die Empfindungsstärke nicht proportional der Reizstärke ist, sondern *dass die Reize um ein Drittel ihrer ursprünglichen Stärke zunehmen müssen, wenn eine ebenmerkliche Stärkesteigerung der Empfindungen eintreten*

soll. Die Reizstärken bilden mit anderen Worten eine geometrische, und die zu ihnen gehörigen Empfindungsstärken bilden eine arithmetische Reihe oder: die Empfindungen verhalten sich rücksichtlich ihrer Stärke zueinander wie die Logarithmen der zugehörigen Reize. Wir anerkennen dies Hauptgesetz der physiologischen Psychologie gern, müssen aber betonen, dass dadurch die Empfindungen ihrer qualitativen Verschiedenheit gar nicht entkleidet sind, und dass somit die Empfindungen, trotzdem ihr Verhältnis zu den zugehörigen Reizen mathematisch bestimmt werden kann, an und für sich genommen, einer mathematischen Behandlung nicht fähig sind und also eine Schranke der mechanischen Weltanschauung bilden.

Widersprüche in der Erscheinungswelt.

30. Das, was wir Erscheinungswelt nennen, kommt durch Anwendung der Gesetze von Raum und Zeit auf die Empfindungen zustande. Durch diese Anwendung der Gesetze von Raum und Zeit entstehen aus den Empfindungen der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit, und diese bestehen in einem Nebeneinander und Nacheinander der Empfindungen. Dieses Neben- und Nacheinander bildet ein Kontinuum. Die Ausdehnung, die durch dasselbe zustande kommt, ist eine kontinuierliche Grösse. Von diesen kontinuierlichen Grössen sind die diskreten (Zahlen-) Grössen sorgfältig zu unterscheiden. Das Eigentümliche der kontinuierlichen Grössen besteht darin, dass ihre aneinander liegenden oder aufeinander folgenden Teile sich berühren oder ineinander übergehen müssen, was voraussetzt, dass diese Teile bei ihrer Berührung und bei ihrem Übergehen ineinander in einen Punkt zusammenfallen. Was von den Grenzen dieser Teile gilt, dass sie in einen Punkt zusammenfallen, gilt auch von den Grenzen der Teile dieser Teile und so fällt bei den kontinuierlichen Grössen, also bei dem Nebeneinander des Raumes und dem Nacheinander der Zeit, eben wegen ihrer Kontinuität alles in einen Punkt zusammen. Mit anderen Worten: *damit das kontinuierliche Neben- und Nacheinander zustande kommt, muss es aufgehoben werden.* Das ist der erste Widerspruch, der der Erscheinungswelt anhaftet. Er ist scharfsinnigen Mathematikern nicht entgangen. Sie

haben deshalb, wie Kronecker, den Versuch gemacht, die kontinuierlichen Grössen in diskrete (Zahlen-) Grössen zu verwandeln, freilich bis jetzt vergebens.

31. Wir haben gesehen, dass durch Raum und Zeit alle Dinge und Bewegungen eine bestimmte, nur ihnen je eigentümliche, unübertragbare und unveräusserliche Stelle innerhalb des Raumes und der Zeit erhalten. Wenn wir nun aber diese Stelle näher zu bestimmen suchen, den Ort a und den Zeitpunkt a, so müssen wir uns auf einen anderen Ort b und auf einen anderen Zeitpunkt b beziehen und sagen: a ist so weit von b entfernt oder ihm so nah, und wollen wir b näher bestimmen, so müssen wir uns auf einen Punkt c berufen und so fort. — Bei der Bestimmung der festen Punkte in Raum und Zeit ergibt sich, dass sie nur dadurch möglich ist, dass wir uns immer wieder auf andere feste Punkte berufen und für diese wieder auf andere. So zeigt sich, dass es gar *keine festen Punkte in Raum und Zeit* gibt, dass sie sich vielmehr in Beziehungen auflösen. Da es ohne feste Punkte keine Beziehungen geben kann, so erweist sich die Erscheinungswelt auch hier wieder als in sich widersprechend.

32. Der bedeutendste Widerspruch in der Erscheinungswelt ist der folgende: Die Kontinuität des anschaulichen Raumes und der anschaulichen Zeit hat notwendig zur Folge, dass wir uns keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raume vorstellen können. Der Anfangspunkt und Grenzpunkt ist auch ein Kontinuum und setzt deshalb notwendig einen neben ihm liegenden Teil voraus, mit dem er kontinuierlich zusammenhängt. Das gilt von allen Punkten des Raumes und der Zeit, und so kommen wir notwendig zur Vorstellung eines unbegrenzten Raumes und einer unbegrenzten Zeit. Natürlich über die Grenzen hinaus, wo wir noch Empfindungen haben, die wir nach dem Raum- und Zeitgesetz anschaulich gestalten können, ist dieser Raum und diese Zeit leer. So entsteht die Vorstellung des leeren Raumes und der leeren Zeit, die wir anscheinend notwendig als eine Wirklichkeit fassen müssen, während sie doch in Wirklichkeit nur ein Nichts ist. Aber wichtiger ist noch, dass wir bei der Auffassung der Dinge, die der Erscheinungswelt angehören, sie in den leeren Raum und in die leere Zeit

hineinversetzen müssen, und noch mehr, dass wir uns eine Bewegung, wie die Physiker alle annehmen, ohne Voraussetzung eines leeren Raumes nicht denken können. Empedokles und Anaxagoras glaubten durch eine bis ins Unendliche fortgehende Teilung der Materie und Verschiebung dieser Teilchen untereinander der Voraussetzung eines leeren Raumes für die Bewegung überhoben zu sein. Allein jenseits der unendlichen Masse dieser Teilchen muss die Verschiebung doch ins Leere hinein geschehen. Anders können wir es uns für die Erscheinungswelt nicht denken. *Der leere Raum, dieses in sich widersprechende, für wirklich gehaltene, wahrhafte Nichts ist so die Voraussetzung unserer Vorstellungen und Anschauungen der Erscheinungswelt.* Das ist der höchste Widerspruch, den sie enthält.

Das Gesetz der Gegenständlichkeit oder der beharrlichen Dieselbheit.

33. Die in der Erscheinungswelt enthaltenen Widersprüche nötigen uns, über sie hinauszugehen. Tatsächlich gehen wir aber auch schon bei allen unseren Benennungen der Dinge, mit allen unseren Urteilen, selbst mit allen ernst gemeinten Wahrnehmungen über die Erscheinungswelt hinaus. Das Wort, mit dem wir die Dinge benennen, hat eine dreifache Bedeutung: 1. ist es der Ausdruck der Vorstellung des Sprechenden; 2. weckt es die gleiche Vorstellung im Hörenden und 3. ist es Name eines Etwas, das von beiden Vorstellungen ganz verschieden ist, *Name des Gegenstandes,* der für den Hörenden und Sprechenden derselbe ist.

Mit jedem Urteil ferner verbindet sich das Bewusstsein des mit dem Urteil Gemeinten. Dieses mit dem Urteil Gemeinte ist das eigentliche logische Subjekt des Urteils, und das grammatische Subjekt ist auch nur eben sein Prädikat. Dieses mit den Vorstellungen des Urteils Gemeinte ist nun derart, dass wir für dasselbe eine allgemeine Anerkennung in Anspruch nehmen oder ihm Allgemeingültigkeit zusprechen. Auch bei den ernst gemeinten nicht nur flüchtigen Wahrnehmungen, auf Grund deren wir behaupten: „Es ist so, ich habe es gesehen“, gehen wir immer über die Empfindungen von Gegenständen hinaus zu einem Etwas, das von diesen

Empfindungen ganz und gar verschieden ist, und für das wir Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen. So zeigt sich, dass wir bei allen Benennungen, bei allen Urteilen, bei allen ernst gemeinten Wahrnehmungen mit unserem Bewusstsein über die Erscheinungswelt, zu der unsere Benennungen, die im Urteil verbundenen Vorstellungen und die Wahrnehmungen gehören, mit anderen Worten, über das Flüchtige und Vergängliche, das sich jeden Augenblick in die Vergangenheit verschiebt, hinausgehen zu einem Beharrlichen, das dasselbe ist für alle Denkenden. *Dieses beharrlich dasselbe Bleibende ist der Gegenstand.* Er ist allgemeingültig für alle Denkenden, und das Gesetz der Gegenständlichkeit oder der beharrlichen Dieselbheit funktioniert oder beherrscht alle unsere Benennungen, alle unsere Urteile, alle unsere ernst gemeinten Wahrnehmungen.

34. Es gilt: Was immer sinnliche Eigenschaften hat (Farbe, Geruch, Geschmack), das hat auch mathematische Eigenschaften (Grösse, Gestalt), und was immer mathematische Eigenschaften hat, hat auch mechanische Eigenschaften (Undurchdringlichkeit, Eigenörtlichkeit, Substanzialität, Materialität), und was immer mechanische Eigenschaften hat, dem liegt ein Etwas zu Grunde, das sich von der Erscheinungswelt und von diesen mathematischen und mechanischen Eigenschaften ganz und gar unterscheidet, nicht wie sie subjektiv, flüchtig und vergänglich ist, sondern beharrlich dasselbe bleibt und für alle Denkenden gilt. Es ist *das „Ding an sich" Kants.* Die sinnlichen und mathematischen Eigenschaften stehen im Verhältnis der Inhärenz zu den mechanischen Eigenschaften der Substanzialität und Materialität; aber es ist wohl zu beachten, dass weder die sinnlichen und mathematischen Eigenschaften noch auch die mechanischen irgend als den Dingen an sich inhärierende Eigenschaften betrachtet werden können. So wissen wir also von Dingen an sich so gut wie nichts; wir wissen nur, dass sie existieren; *was sie sind, können wir nicht bestimmen.* Sie erscheinen uns in den sinnlichen, mathematischen und mechanischen Eigenschaften; aber diese dürfen und können wir als Eigenschaften dieser Dinge an sich nicht betrachten.

Die beiden Grundirrtümer des vorkritischen Bewusstseins.

35. Wir wissen jetzt, dass wir die Erscheinungsdinge durch Anwendung der Gesetze von Raum, Substanz und Zeit auf die Empfindungen selbst erzeugen. Diese Erscheinungsdinge sind nun die Sinnenbilder, von denen wir ausgingen. *Vom vorkritischen Bewusstsein werden diese Sinnenbilder ohne weiteres für die beharrlich dasselbe bleibenden und allgemeingültigen Dinge selbst gehalten,* oder wenigstens, es kommt nicht zum Bewusstsein, dass wir mit diesen Sinnenbildern etwas von ihnen Verschiedenes benennen und das beharrlich dasselbe Bleibende, Allgemeingültige mitdenken, wie dies bei allen Benennungen, bei allen Urteilen, bei allen ernst gemeinten Wahrnehmungen der Fall ist. Darin besteht *der erste Irrtum* des vorkritischen Bewusstseins. Aber wir bleiben bei den Einzeldingen der Sinnenwelt nicht stehen, sondern wir bringen sie miteinander in Verbindung, setzen sie miteinander in Beziehung. *Wir betrachten das eine Ding und seine Bewegung als Ursache der Bewegung eines anderen Dinges,* die Axtschläge als Ursache des Fallens des Baumes, Digitalis als Ursache der Herabsetzung des Pulses, Brot als Ursache der Ernährung des Körpers. In allen diesen Fällen nehmen wir an, dass das vorangehende Ding mit seiner Bewegung die Bewegung des folgenden erzeugt, hervorbringt. Wir glauben, das unmittelbar zu sehen. Das ist *der zweite Irrtum* des vorkritischen Bewusstseins. Hume hat gezeigt, dass wir nur wahrnehmen können, dass das eine Ding dem anderen vorangeht, niemals aber, dass das eine Ding das andere bewirkt, hervorbringt, erzeugt. In der Tat ist die Vorstellung einer hervorbringenden, erzeugenden Ursache eine dunkle unklare, oder wissen wir es denn, wie die Axtschläge es machen, dass der Baum umfällt, wie Digitalis es macht, dass der Puls herabgesetzt wird, wie das Brot es macht, dass der Körper ernährt wird? Wir können nicht einmal unseren Willen als hervorbringende Ursache der Fingerbewegung denken: wenn nicht das Scheitelhirn gereizt wird und der Reiz durch die Pyramidalbahn fortgeleitet und weiter fortgeleitet wird zu den Bewegungsnerven der Finger, wenn eines dieser Mittelglieder fehlt oder erkrankt, kann der Wille keine Bewegung erzeugen, und

andererseits kommt diese Bewegung oft genug unwillkürlich ohne Mitbeteiligung des Willens zustande. *Jedenfalls können wir, wie Hume mit Recht sagt, das Hervorbringen und Erzeugen der Wirkung niemals wahrnehmen.* Hume betont weiter, dass die Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge zwischen Axtschlägen und Baumfällen, zwischen Brotspeise und Körperernährung zunächst eine Gewohnheit in uns erzeugt, und dass wir auf Grund dieser Gewohnheit in blinder Weise annehmen, zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden bestehe ein Notwendigkeitsverhältnis. Das Richtige hieran ist nur dies, dass in der Tat das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung auf ein solches Notwendigkeitsverhältnis zurückgeführt werden muss; aber es ist ein gesetzmässiges; es beruht nicht auf blinder Annahme, auf blosser Einbildung, wie Hume meint. Das ist zu zeigen.

Das Kausalitätsgesetz.

36. Wir können uns für die anschauliche Zeit wegen der Kontinuität ihrer Teile keinen Anfang und kein Ende vorstellen; wir können uns auch keine Lücken in derselben denken. Die Zeit würde innerhalb der Lücken fortfliessen. Alles, was in der Zeit geschieht, setzt deshalb ein unmittelbar Vorangehendes voraus, mit dem es notwendig zusammenhängt. Dies verlangt das Gesetz der Zeit. Wir müssen aber, wie wir gesehen haben, dem Vorangehenden und Nachfolgenden immer eine Materie, eine Substanz zugrunde legen. Bewegungen und Veränderungen können wir nicht vorstellen, nicht denken ohne ein Etwas, das sich bewegt und verändert. Dies verlangt das Raumgesetz. Nun können wir uns aber auch keine Lücken im Raume vorstellen. Die Kontinuität der Raumteile setzt voraus, dass neben jedem Raumteile ein anderer liegt, der mit ihm kontinuierlich zusammenhängt. Auch das verlangt das Raumgesetz. So ergibt sich das weitere Gesetz: *Allem, was in der Zeit geschieht, geht ein anderes voran, das unmittelbar mit ihm zusammenhängt und sich mit ihm im Raume berührt.* Die Materie des Vorangehenden und Nachfolgenden muss auch unmittelbar im Raume zusammenhängen; sonst würde, wie Kant sagt, die Zeitreihe abbrechen. Zwischen dem unmittelbar Aufeinanderfolgenden in der Zeit, das sich zugleich unmittelbar

im Raume berührt, besteht also ein Notwendigkeitsverhältnis. Dieses Notwendigkeitsverhältnis, das durch die Gesetze der Zeit und des Raumes gefordert wird, ist das Kausalitätsgesetz. So lässt sich das Kausalitätsgesetz aus dem Zeitgesetz ableiten, wie wir das Substanzgesetz aus dem Raumgesetz abgeleitet haben.

37. Newton nahm noch an, dass es eine actio in distans, eine Fernwirkung, gebe, dass das eine Ding auf das andere durch den leeren Raum hindurch wirken könne. Wir wissen, dass es keine Lücken im Raume gibt, dass deshalb von einer solchen Fernwirkung nicht die Rede sein kann. Newton nahm die Gravitation als eine Fernwirkung an und behauptete deshalb, sie geschehe zeitlos. Heinrich Hertz in Bonn hat den Versuch gemacht, auch für die Gravitation die erforderliche Zeit zu bestimmen.

Schranken des Kausalitätsgesetzes.

38. Ist alles in der Zeit Aufeinanderfolgende durch ein Notwendigkeitsverhältnis miteinander verknüpft? Nein. Was eben in China geschah und jetzt hier geschieht, steht nicht in diesem Verhältnis. Auch die aufeinanderfolgenden Veränderungen desselben Dinges, dass ein Gegenstand rot, dann grün, dann gelb erscheint, dass er wächst, steht nicht in diesem Verhältnis. Die verschiedenen Farben konnten je nach der Beleuchtung auch in umgekehrter Reihenfolge auftreten; und dass das Ding beim Wachsen die nebeneinanderliegenden Räume der Reihe nach berühren muss, hat seinen Grund im Raumgesetz, nach dem es eben im Raum keine Lücken gibt. *Das Kausalitätsgesetz,* wie wir es nach Hume allein festhalten können, *setzt voraus, dass dem Vorangehenden und Nachfolgenden verschiedene Materien oder Dinge zugrunde liegen, und dass diese Materien oder Dinge sich nach dem Zeitgesetz im Raume unmittelbar berühren.* Wo immer dies der Fall ist, da besteht zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden das Notwendigkeitsverhältnis.

39. Da wir *das Kausalitätsgesetz* aus dem Zeitgesetz ableiten, so ist es natürlich ebenfalls *apriorisch* wie dieses. Aber nur dies allgemeine Gesetz, dass allem, was in der Zeit geschieht, notwendigerweise ein anderes unmittelbar vorangeht,

das mit ihm räumlich unmittelbar zusammenhängt, ist apriorisch; dass immer ein Vorangehendes in diesem Sinne vorhanden sein muss, wissen wir a priori. *Was* aber *im einzelnen Falle dieses Vorangehende ist, das lernen wir nur durch Erfahrung kennen.* Nur durch Erfahrung wissen wir, dass Brot nährt, Arsenik tötet, Digitalis den Puls herabsetzt usw. Oft kann uns auch erst die Erfahrung darüber belehren, was das Vorangehende und was das Nachfolgende ist. Ofen- und Zimmerwärme, Sonnen- und Luftwärme erscheinen uns als gleichzeitig, und doch wissen wir aus Erfahrung, dass die Sonnen- der Luftwärme und die Ofen- der Zimmerwärme vorangeht. Zuerst sehen wir die Soldaten marschieren, dann hören wir das Kommando, wenn es in weiter Ferne geschieht, und doch wissen wir, dass das Kommando das Frühere ist.

Tatsächliche Notwendigkeit und begriffliche Notwendigkeit.

40. Durch das Kausalitätsgesetz im Sinne Humes gelangen wir nur zu tatsächlichen Notwendigkeiten. Aber diese genügen uns nicht. Wenn wir den Eulerschen Satz $E + F = K + 2$ auch an allen regelmässigen Vielflächnern, an Tetraëdern, Hexaëdern, Oktaëdern, Dodekaëdern, Ikosaëdern ausprobiert haben, wenn wir auch bei allen Münzen von verschiedener Grösse gefunden haben, dass um eine Münze nur sechs von der gleichen Grösse herumgelegt werden können, so genügt uns diese tatsächliche Notwendigkeit nicht. Nicht das Ausprobieren tut unserem Vernunftbedürfnis Genüge, wir wollen einen Beweis dafür haben. Wir suchen zunächst, um uns die tatsächliche Notwendigkeit begreiflich zu machen, das Vorangehende als hervorbringende, erzeugende Ursache des Nachfolgenden zu betrachten. Aber das geht nicht an, wie Hume gezeigt hat. Eher könnte man denken, dass es begründet wäre, dass das gleiche Vorangehende auch das gleiche Nachfolgende notwendigerweise zur Folge hat, am ehesten wenn sich die Grösse des gleichen Vorangehenden und des gleichen Nachfolgenden ziffermässig bestimmen lässt, wie wir ja wissen, dass der stossende Billardball so viel an Bewegung verliert, als der gestossene gewinnt. Aber die Gleichheit des Vorangehenden und Nachfolgenden genügt uns auch nicht, um das

zwischen beiden bestehende Notwendigkeitsverhältnis zu begreifen. Wir fragen: Wie ist denn der Übergang von der Sonnen- zur Luftwärme, von der Ofen- zur Zimmerwärme, von dem einen Billardball zum anderen möglich, denkbar? Wandert etwa die vorangehende Veränderung, losgetrennt von dem Dinge, dem sie anhaftet, zu dem nachfolgenden Dinge hinüber? Oder, wenn es sich um mathematisch berechenbare Bestimmung des Vorangehenden und Nachfolgenden handelt, wie bei dem Billardball, versinkt etwa das, was der erste Billardball an Bewegung verliert, ins Nichts, und wird das, was der zweite Billardball gewinnt, aus dem Nichts erzeugt? *Die Erklärung, welche das Begreifen des Notwendigkeitsverhältnisses der Aufeinanderfolge verlangt, wird uns durch die Gleichheit des Vorangehenden und Nachfolgenden in keiner Weise gegeben.*

Gesetz von der Erhaltung der Energie.

41. Descartes hat das Gesetz aufgestellt, dass die Summe der Bewegungen in der Welt die gleiche bleibt. Was der eine Körper an Bewegung verliert, gewinnt der andere, den er berührt. Man bemerkte aber bald, dass häufig die Bewegungen aufhören, ohne dass andere damit zusammenhängende Bewegungen unmittelbar folgen. Joule und Robert Meyer beobachteten, dass die zum Stillstand gebrachte Lokomotive eine Hitze entwickelt, durch die die gleiche Bewegung wieder erzeugt werden kann. Ähnliche Beobachtungen wurden dann in anderen Fällen gemacht, und so stellte man das Gesetz von der Erhaltung der Energie auf. Wir formulieren es als *das Gesetz der Grössenunveränderlichkeit der Kräfte in der Welt, sofern diese durch wirkliche oder mögliche Bewegungen gemessen werden können.* Die Voraussetzung dieses Gesetzes ist eigentlich, dass *alle Veränderungen in der Welt auf Bewegungen zurückgeführt* werden, auf wirkliche oder mögliche Bewegungen. Die Hitze der Lokomotive ist eben auch nur ein Äquivalent der durch sie herbeigeführten Bewegung. Aber werden nicht auch durch rein psychische Zustände Bewegungen erzeugt? Das Kind hat Lust nach dem Apfel und streckt seine Hand nach ihm aus, es hat Widerwillen gegen eine Person und widerstrebt ihr daher. Hier scheint doch nicht Bewegung Bewegung zu erzeugen, sondern Lust und Wider-

wille Ursache der Bewegung zu sein. Nun hat man angenommen, dass nicht eigentlich Lust und Widerwille hier als Ursachen tätig sind, sondern gewisse materielle Begleiterscheinungen von Lust und Widerwille, die wir uns für die Lust nach Analogie der ausdehnenden Wärme, für die Unlust oder den Widerwillen nach Analogie der zusammenziehenden Kälte denken können. Auf diese Weise scheint nun alles Geschehen in der Welt auf Bewegungen zurückgeführt werden zu können; aber zu beachten ist, dass *die psychischen Vorgänge,* die Gefühle der Lust und Unlust, mögen auch Bewegungen ihre Begleiterscheinungen sein, doch *niemals selbst als blosse Bewegungen betrachtet* werden können. Wie wir früher sahen, bilden die Empfindungen eine unübersteigbare Schranke für die Durchführung der mechanischen Auffassung der Wirklichkeit. Dasselbe gilt auch von den Gefühlen.

Das Gesetz des Grundes.

42. Das Gesetz der Erhaltung der Energie lässt sich nicht auf das Gesetz der Substanz, die Grössenunveränderlichkeit der Kraft nicht auf die Grössenunveränderlichkeit der Materie zurückführen, wie ein Autor das versucht, aus dem einfachen Grunde, weil sich die Zeit nicht auf den Raum zurückführen lässt. So gerne wir aber auch das Gesetz der Erhaltung der Kraft in seiner eigenartigen Bedeutung anerkennen, so müssen wir doch betonen, dass es uns den Übergang der vorangehenden Bewegung zur nachfolgenden keineswegs erklärt. Wir bleiben auch mit ihm bei den bloss tatsächlichen Notwendigkeiten stehen. Das Wie dieses Überganges bleibt uns unverständlich. *Das Notwendigkeitsverhältnis wird nicht zu einem begriffenen.* Aber bleiben wir nun im gewöhnlichen Leben bei diesen tatsächlichen Notwendigkeiten stehen? Keineswegs. Wir fassen das Vorangehende als Grund des Nachfolgenden auf, das Brot als Grund der Ernährung, das Wasser als Grund der Durststillung. Auch wenn wir jeden Gedanken einer hervorbringenden erzeugenden Ursache fernhalten, können wir uns doch der Meinung nicht entschlagen, dass das Vorangehende der wirkliche Grund des Nachfolgenden sei, worin immer dieser Grund bestehen mag. Mit anderen Worten: *In unserem Denken funktioniert das Gesetz*

des Grundes. Wir müssen Realgründe und Erkenntnisgründe sorgfältig unterscheiden. Wenn wir schliessen: Alle Menschen sind sterblich, Platon ist ein Mensch, folglich Platon ist sterblich; dann ist der erste Satz der Erkenntnisgrund des letzten. Wenn wir aber Brot als Grund der Ernährung betrachten, dann fassen wir das Brot als Realgrund für die Ernährung auf. Im Gesetze des Grundes haben wir es darum nicht mit *Erkenntnisgründen* zu tun, sondern mit *Realgründen,* und in diesem Sinne funktioniert dies Gesetz in unserem Bewusstsein. Wo immer etwas geschieht in der Welt, da suchen wir nach einem Grunde des Geschehens.

43. Leibniz hat zuerst das Gesetz aufgestellt und so formuliert: Alles, was ist, alles, was geschieht, und alles, was mit Recht behauptet wird, hat einen hinreichenden Grund. Wir halten alle an den beiden Gesetzen fest: *„Gleiche Wirkungen haben gleiche Ursachen“* und *„eine bestimmte Voraussetzung hat nur eine Folge“*. Warum halten wir an diesen Gesetzen fest? Wir würden uns in diesem Leben nicht einrichten und den Umständen gar nicht anpassen können, wenn wir nicht darauf rechnen könnten, dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben. Wir würden überhaupt nicht schliessen können mit unserem Denken, wenn eine bestimmte Voraussetzung nicht eine einzige, sondern auch eine andere Folge haben könnte. Das ist aber nicht der letzte Grund, warum wir an diesen Gesetzen festhalten. Wenn gleiche Ursachen bald diese, bald andere Wirkungen haben könnten, dann würde eine Gruppe dieser Wirkungen des hinreichenden Grundes entbehren, und wenn eine bestimmte Voraussetzung bald diese, bald eine andere Folge haben könnte, dann müsste wiederum eine dieser Folgen des hinreichenden Grundes ermangeln. Das ist der eigentliche Grund, warum wir unter allen Umständen an diesen Gesetzen festhalten. *Sie führen auf das Gesetz des Grundes zurück und nehmen dasselbe zu ihrer eigenen Bestimmung und Festlegung in Anspruch.*

Der hinreichende Grund.

44. Aber was ist denn dieser hinreichende Grund? Mit welchem Recht behaupten wir, dass das Vorangehende, das notwendig mit einem Nachfolgenden verknüpft ist, ein Grund

des Nachfolgenden sei? In seiner Inauguraldissertation von 1770: „De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis“ im zweiten Teil zeigt Kant, dass von einer Beziehung zweier Dinge oder Substanzen aufeinander nur die Rede sein kann, wenn ein über beiden stehendes Drittes vorhanden ist, das diese Beziehung ermöglicht. Wir können uns diesen Satz Kants am besten klar machen, wenn wir vom Verhältnis der Gleichheit und Verschiedenheit ausgehen. Wenn *a* gleich *b* ist oder *a* verschieden von *b* ist, so kann das weder in *a* noch in *b* seinen Grund haben; denn wenn *a* aufhört zu existieren, so wird dadurch in *b* nichts geändert und umgekehrt. Und was von *a* und *b* je für sich gilt, muss auch von *a* und *b* zusammen gelten. Der hinreichende Grund für die Gleichheit und Verschiedenheit der Dinge kann also in letzter Instanz nur in einem über ihnen stehenden Dritten gefunden werden. Zu dem gleichen Ergebnis kommen wir mit Kant bezüglich des Vorangehenden und Nachfolgenden, die in einem Notwendigkeitsverhältnis stehen und von uns als Ursache und Wirkung betrachtet werden. So lange wir freilich in der Illusion befangen sind, dass das Vorangehende die hervorbringende, erzeugende Ursache des Nachfolgenden ist, so lange wir uns die Schwierigkeit noch nicht zum Bewusstsein gebracht haben, die darin liegt, dass etwas vom Vorangehenden auf das Nachfolgende übergehen soll, so lange kann es uns scheinen, als sei dieses Notwendigkeitsverhältnis zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden in dem Vorangehenden begründet. Haben wir aber jene Illusion überwunden und dieses uns klar zum Bewusstsein gebracht, so müssen wir *Kant* zustimmen, wenn er sagt: *Das Verhältnis von Ursache und Wirkung kann nicht in den Ursache und Wirkung genannten Dingen, sondern nur in einem über beiden stehenden Dritten seinen Grund haben.* Da wir nun alles mit allem in der Welt vergleichen und voneinander unterscheiden können, so muss dies über den Gleichheits- und Verschiedenheitsbeziehungen Stehende und die Beziehung von Ursache und Wirkung Ermöglichende erstens ein und dasselbe Einheitliche sein, und es muss zweitens auch von den Beziehungsgliedern selbst verschieden sein, und da diese die Welt ausmachen, überweltlich sein. Es ist dies über allen Beziehungen stehende Dritte *die*

Gottheit, wie Kant ausdrücklich sagt. Sie ist *der Möglichkeitsgrund für alle Beziehungen in der Welt.* Wir können bei dem tatsächlichen Vorhandensein dieser Beziehungen stehen bleiben, aber wenn wir dieses tatsächliche Vorhandensein begreifen wollen, müssen wir die Gottheit in diesem Sinne annehmen. Diesen Beweis für das Dasein Gottes, den Kant führt, hat er merkwürdigerweise in der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft, wo er alle Beweise widerlegt, zu widerlegen unterlassen.

45. Die wichtigste *Beziehung* und die schwierigste ist die *zwischen unserem Erkennen und den Gegenständen* des Erkennens. Das Erkennen erzeugt die Gegenstände nicht und umgekehrt erzeugen auch die Gegenstände das Erkennen nicht. Auch diese Beziehung wird nun bei Kant *begründet durch das über allen Beziehungen stehende Dritte,* das alle Beziehungen ermöglicht. Kant nimmt darum für dies über allen Beziehungen stehende Dritte nicht bloss die *Allgegenwart* in der ganzen Welt, sondern auch die *Allwissenheit* in Anspruch. Wenn es alle Erkenntnis ermöglicht, muss es auch alle Erkenntnis umfassen.

Der Begründungs- und Zweckzusammenhang der Dinge in der Welt.

46. Haben wir nun einmal in dem über allen Beziehungen stehenden Dritten den letzten hinreichenden Grund für das Notwendigkeitsverhältnis zwischen Ursache und Wirkung gefunden, so können wir nun auch das Vorangehende als Grund des Nachfolgenden auffassen, wo immer zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden ein Notwendigkeitsverhältnis besteht. Freilich kann das Vorangehende nur sekundärer Grund sein, *primärer Grund bleibt immer das über allen Beziehungen stehende Dritte.* Nehmen wir dasselbe an, so begreifen wir, dass alles in der Welt in einem Begründungszusammenhang steht und aus diesem Begründungszusammenhang gar nicht herausfallen kann. Was wir aber einmal als *Ursache und Wirkung* bezeichnen, das können wir auch *von anderem Standpunkt* aus als *Mittel und Zweck* ins Auge fassen. Das Brot als Grund der Ernährung kann auch als Mittel für den Zweck betrachtet werden. Besteht so alles in der Welt in

einem Begründungszusammenhang, so steht es eben darum auch in einem Zweckzusammenhang. Wir können von Zweckzusammenhang auch in der Natur sprechen unter Voraussetzung des über allen Beziehungen stehenden Dritten. Diese Zweckzusammenhänge haben selbstverständlich nichts mit dem gemein, was wir Absichten nennen. Absicht ist die Hinlenkung eines Willens auf sein Ziel, und davon kann natürlich nur bei bewussten Wesen und nicht in der Natur die Rede sein. Der hinreichende Grund von allem muss auch der letzte Grund sein und eben darum auch, wie schon Anaximander zeigt, der letzte Zweck. *Der letzte Grund* von allem bestimmt auch die Richtung der Entwicklung der Dinge und *ist* darum *auch letzter Zweck.* Da es über ihn hinaus keinen anderen Zweck gibt, so ist er *Selbstzweck*, und dieser Selbstzweck kann vom Begriff der Absicht nicht getrennt werden. Wie es kein Selbstbewusstsein ohne Bewusstsein gibt, so auch keinen Selbstzweck ohne ein *Wollen dieses Zweckes.* Hier sind Zweck und Absicht miteinander verbunden, wie wir gegen Windelband betonen.

Das System der Wahrheit.

47. Wir können eigentlich nicht Gegenstände erkennen, sondern nur etwas von den Gegenständen. Was wir erkennen, müssen wir in Prädikaten erkennen, und wenn wir diese Prädikate wieder erkennen wollen, müssen wir sie neuen Prädikaten unterordnen, und so fort. *So lösen sich alle Erkenntnisgegenstände in letzter Instanz in Beziehungen auf.* Gewöhnlich nimmt man an, dass das Wesen der Dinge in einem beharrlichen Seinskern bestehe. So lange man bei dieser Annahme stehen bleibt, hat man das Gebiet der sinnlichen Einzeldinge noch nicht überwunden und ist noch nicht zur Welt der wahren Wirklichkeit vorgedrungen. *Das Wesen der Dinge in der Welt der wahren Wirklichkeit besteht in der Beziehung zur Gesamtwirklichkeit.* Ich selbst bin meinem Wesen nach, das ja in dem Gesichtsbild, das alle von mir haben, nicht besteht, nur bestimmt durch meinen Beruf, meine Lebensaufgabe, durch mein Verhältnis zu den anderen Menschen, durch die Stellung zur Gesamtwirklichkeit. Auch die viola tricolor können wir nur erkennen, indem wir sie einer Pflanzen-

gattung zurechnen und diese wieder einer Gattung organischer Wesen und diese einer Gattung der Körperwelt.

48. So bildet also diese *Welt der wahren Wirklichkeit ein System von Beziehungen,* das seinen Halt und seinen Bestand nur in dem über allen Beziehungen stehenden und sie ermöglichenden Dritten hat. Dieses System der Beziehungen ist der Gegenstand aller wissenschaftlichen Forschung, nicht die sogenannten sinnlichen Einzeldinge, obgleich wir nur vermittels dieser sinnlichen Einzeldinge zu dem System dieser Beziehungen vordringen können.

Das Individuationsprinzip.

49. Wenn das Wesen aller Dinge in ihrer Stellung zur Gesamtwirklichkeit oder in ihrer Beziehung zueinander besteht, so ist das über allen Beziehungen stehende Dritte nicht bloss hinreichender Grund dieser Beziehungen, sondern auch des Wesens der Dinge. So ist also die Formulierung des Gesetzes vom hinreichenden Grunde durch Leibniz: „Alles, was ist, alles, was geschieht, und alles, was mit Recht behauptet wird, hat einen hinreichenden Grund" gerechtfertigt. Wir sahen früher, dass nach der gewöhnlichen Annahme die Dinge durch Raum und Zeit, insbesondere durch den erfüllten Raum oder die Materie, individualisiert sind. Durch den erfüllten Raum nimmt jedes Ding eine Stelle im Raum ein, die ihm ausschliesslich eigentümlich ist, die unveräusserlich und unübertragbar ist, durch die es demnach von allen anderen Dingen unterschieden oder individualisiert werden kann. Diese gewöhnliche Annahme setzt aber voraus, dass es feste Punkte im Raume gibt; nun leuchtet aber ein, dass beim Versuch, diese festen Punkte im Raum zu bestimmen, wir sie immer auf andere feste Punkte und diese wieder auf andere zurückführen müssen, so dass sich alle festen Punkte in lauter Beziehungen verwandeln. Beziehungen ohne Beziehungsglieder kann es nun aber nicht geben; wir können darum bei dem erfüllten Raum oder der *Materie* als dem *Individuationsprinzip* der Dinge nicht stehen bleiben. *Dieses Individuationsprinzip gewinnen wir erst in dem über allen Beziehungen stehenden Dritten.* Dieses erst weist jedem Dinge in der Gesamtwirklichkeit seine unveräusserliche, unübertragbare, ihm ausschliesslich

eigentümliche Stellung an, durch welche wir alles Wirkliche voneinander unterscheiden können. Nun haben wir erst die Erkenntnisgegenstände, wenn diese Gegenstände von allen anderen Gegenständen unterscheidbar oder individualisiert sein müssen; ohne bestimmte voneinander unterscheidbare, also individualisierte Gegenstände gibt es keine Erkenntnis. Daraus folgt, dass das über allen Beziehungen stehende Dritte auch aus dem Grunde eine Möglichkeitsbedingung des Erkennens ist, weil wir nur durch dasselbe individualisierte Erkenntnisgegenstände gewinnen können.

Der Entwicklungszusammenhang.

50. Wir sahen früher, dass die mechanische Naturauffassung ihre Schranken an den qualitativ voneinander unterschiedenen Empfindungen hat. Das wird auch von der Naturwissenschaft anerkannt; nur die Astronomie, Physik und Geognosie haben es bloss mit quantitativ oder graduell verschiedenen, der mechanischen Naturauffassung sich einfügenden Grössen zu tun; hingegen die beschreibenden Naturwissenschaften müssen überall qualitative Unterschiede zur Geltung bringen. Das Organische und Unorganische, Pflanzen und Tiere, die einzelnen Pflanzengattungen und Pflanzenarten, die einzelnen Tiergattungen und Tierarten sind nicht bloss quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden. Wir ordnen diese qualitativ verschiedenen Gruppen je zusammen und unterscheiden sie voneinander nach ihrer Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, nach ihrer Gleichheit und Verschiedenheit. In letzter Instanz hat auch diese Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, Gleichheit oder Verschiedenheit ihren Grund in dem über allen Beziehungen stehenden Dritten.

51. Aber unsere gegenwärtige Naturwissenschaft legt auf diese Klassifikation nach Ähnlichkeit und Gleichheit, auf die Systematik, nur geringes Gewicht. Sie fragt: Wie ist alles entstanden und geworden? Wie hat sich das eine aus dem anderen entwickelt? Sie wird beherrscht vom Grundgedanken der Biologie. Der gegenwärtige Zustand der Welt wird bedingt durch einen vorangehenden, dieser wieder durch einen vorangehenden, und das Nachfolgende hat sich immer aus dem Vorangehenden entwickelt. Die *Natur* im ganzen tritt

uns so als *eine Reihe von Entwicklungsphasen* entgegen. Die Philosophie hat gegen diesen Entwicklungsgedanken nichts einzuwenden. Es ist nur festzuhalten, dass auch diese aufeinanderfolgenden Entwicklungsphasen Beziehungen sind, die das über ihnen stehende Dritte voraussetzen und erst durch dasselbe ermöglicht werden. Wir können dies auch so ausdrücken, dass, wenn auch alles in der Welt sich entwickelt, das Gesetz, das diese Entwicklung beherrscht, sich nicht entwickelt. Ob nun auch das Seelenleben des Menschen diesen Entwicklungsstufen einzuordnen ist und als eine Entwicklungsstufe im Naturganzen zu betrachten ist, das ist die eigentliche psychologische Frage, die wir jetzt zu behandeln haben.

Allgemeine Psychologie.

Das Ichproblem.

Die vier Arten der Synthesis.

52. Wir bleiben niemals bei einzelnen Empfindungen stehen, sondern fassen sie zu Gruppen zusammen, bilden Synthesen aus ihnen nach dem Raumgesetz, Synthesen, die uns das Nebeneinander, Ausdehnung, Grösse, Gestalt der Dinge darstellen. Wenn die Dinge der Erscheinungswelt bei allen Bewegungen dieselbe Grösse und Gestalt behalten, so sprechen wir von Einzeldingen. Auch die Bewegungen fassen wir zusammen in bestimmte Bewegungsformen, auch die sinnlichen, mathematischen und mechanischen Eigenschaften fassen wir zusammen. Alles Erkennen besteht so, wie Kant richtig sagt, in der Zusammenfassung eines Mannigfaltigen. Kant unterscheidet nun *vier Arten von Zusammenfassungen:* 1. *Synthesis der Apprehension.* Wenn wir die Empfindungen zusammenfassen sollen, so müssen wir sie zuerst der Reihe nach auffassen, apprehendieren. 2. *Synthesis der Reproduktion.* Wenn wir bei der zweiten angelangt sind, muss die erste wieder reproduziert, bei der dritten die erste und zweite reproduziert werden und so fort, wenn eine Synthese stattfinden soll.

3. *Synthesis der Rekognition.* Wir müssen die reproduzierten Empfindungen auch wieder als dieselben, die früher vorhanden waren, erkennen. Wir wissen nun, dass nach dem Assoziationsgesetz die reproduzierten Empfindungen nicht dieselben sind mit den früheren, sondern ihnen nur ähnliche. Diese Schwierigkeit haben wir zu überwinden. Kant hat sie übersehen.

53. Die *vierte Synthesis*, die der *Apperzeption*, ist die wichtigste. Kant sagt: Das Ich denke muss alle unsere Empfindungen begleiten können, wenn wir sie zusammenfassen sollen. Mit anderen Worten: Es muss ein einheitlich Zusammenfassendes da sein. Dieses einheitlich Zusammenfassende ist das Ich. Kant unterscheidet *das empirische Ich* und *das Ich der Apperzeption.* Das empirische Ich ist die Vorstellung des Ich. Wenn wir uns das Ich vorstellen, so schwebt es uns vor wie ein anderer Gegenstand. Aber Kant macht die Bemerkung, dass diese Vorstellung des Ich nur möglich ist unter Voraussetzung eines vorstellenden Ich. Dieses vorstellende Ich bleibt immer im Hintergrunde des Bewusstseins. Es kann nicht in den Vordergrund desselben gezogen werden wie andere Gegenstände. Geschieht das, so wird es sofort zur Vorstellung des Ich oder zum empirischen Ich. Kant hat daraus geschlossen, dass das *Ich der Apperzeption* eigentlich unerkennbar ist oder *eine blosse Form, die alle unsere Bewusstseinsakte begleitet.* Wir werden dies als einen Irrtum kennen lernen. Auch wenn die ganze Welt nur in unseren Vorstellungen bestände, wenn sie eine Scheinwelt wäre, wenn wir den Traum, in dem wir nur Vorstellungen haben, und das Wachen, bei dem wir es mit der Wirklichkeit zu tun haben, gar nicht unterscheiden könnten, auch dann müsste ein Ich der Apperzeption angenommen werden, dem die bloss scheinbare Welt erschiene, das den Traum träumte. Ohne das im Hintergrunde bleibende Ich kann auch von einem Scheine und von einem Traum keine Rede sein.

Der Ichbegriff.

54. Wenn wir von dem Ich sprechen, so haben wir in erster Linie wohl nur die optische Wortvorstellung des geschriebenen Wortes Ich vor Augen, ebenso wenn wir von Geist, Gott usw. sprechen. Wollen wir uns den eigentlichen

Gegenstand der optischen Wortvorstellung verdeutlichen, so denken wir an die Bewusstseinsvorgänge, die wir als Kind, als Knabe hatten, jetzt haben und noch haben werden. Das Kind hat nicht einmal diese Ichvorstellung ursprünglich. Es spricht von sich in der dritten Person: Karl will essen, schlafen usw., und erst später, freilich verhältnismässig früh, setzt es an die Stelle dieses Namens, mit dem es von allen genannt wird, auf einmal das Ich, vielfach noch das Ich neben den Namen und die dritte Person überhaupt. Es scheint dies eine Revolution im Bewusstsein des Kindes vorauszusetzen. Bis dahin hat es sich betrachtet wie alle anderen Dinge, auf einmal bricht das Bewusstsein seiner Selbständigkeit durch; es stellt sich sozusagen in Gegensatz zu anderen Dingen, ihnen gegenüber. Aber auch jetzt bezeichnet es mit dem Ich doch nur seinen Leib; es verbindet mit ihm lauter körperliche Vorgänge: Ich esse, ich schlafe usw. Und das bleibt auch so bei den meisten Erwachsenen, sofern sie sich in der Reflexion über sich selbst nicht geübt haben. Erst auf Grund dieser Reflexion findet eine Trennung der körperlichen Vorgänge von den eigentlichen Bewusstseinsvorgängen statt, und die Einsicht kommt zum Durchbruch, dass das Ich doch eigentlich oder in erster Linie wenigstens mit den Bewusstseinsvorgängen verknüpft werden müsse. *So ist der Ichbegriff seinem Inhalte nach ein sich entwickelnder, wechselnder, ein veränderlicher.*

55. *Hume* hat behauptet: So oft ich über mich reflektiere, finde ich nichts anderes vor als Vorstellungen von mir als Kind im Hause der Eltern, als Knabe auf der Schulbank, als Jüngling usw. und Vorstellungen von den Vorstellungen, die ich damals hatte. *Das Ich* ist somit nichts anderes, wie er sagt, als ein *Bündel von Vorstellungen.* Dem gegenüber hat Kant mit Recht das vorgestellte Ich oder das empirische Ich und das vorstellende Ich oder das Ich der Apperzeption unterschieden. *Hume hat vergessen,* dass irgend jemand da sein muss, der das Bündel von Vorstellungen zum Bündel verbindet, ein *Vorfinder dieser Vorstellungen.* Dieser Vorfinder ist das eigentliche Ich.

56. Man denkt sich gewöhnlich, wir könnten unsere Bewusstseinsvorgänge, unsere Gefühle, Empfindungen und Vorstellungen als solche sozusagen con amore betrachten. So

verfahren auch unsere Psychologen. Sie sprechen ohne weiteres von Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen als gegebenen Grössen. Sie vergessen dabei, dass sie in dieser Weise nur Abstraktionen unter Händen haben. Unsere *Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen sind uns in der Tat immer nur in Ichurteilen gegeben.* Diese Ichurteile sind das Konkrete, ursprünglich dem Bwusstsein Gegenwärtige: Ich empfinde, ich fühle, ich stelle vor. Abgesehen von diesem Ich handelt die Rede von Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen nur von Abstraktionen. Freilich gibt es neben den Ichurteilen auch Sachurteile, und diese gehen in der Entwicklung unseres Bewusstseins, unserer Sprache vor allem, den Ichurteilen voran. Wir sagen: Der Baum ist grün, die Puppe ist zerbrochen; aber es ist *leicht ersichtlich, dass diese Sachurteile* nicht freilich förmlich und ausdrücklich aber doch *der Sache nach und einschliesslich Ichurteile enthalten,* die Ichurteile: Ich sehe das Grüne des Baumes, ich sehe die Puppe zerbrochen usw. Es ist mit diesen Sachurteilen und ihrem Verhältnis zu den Ichurteilen ähnlich wie mit den Urteilen überhaupt und dem Bewusstsein von ihrer Wahrheit. In jedem Urteil steckt das Bewusstsein der Wahrheit, das ist von ihm als Behauptung unabtrennbar; es ist einschliesslich und der Sache nach in ihm enthalten, ausdrücklich und der Form nach tritt das erst hervor in dem Urteil über das Urteil: Es ist wahr, dass der Baum grün ist, die Puppe zerbrochen ist.

Schwierigkeiten des Ichbegriffes.

57. Keiner kann an meiner Stelle empfinden, fühlen, urteilen, sich entschliessen; er kann die gleiche Empfindung, das gleiche Gefühl mit mir haben, kann das gleiche Urteil fällen, den gleichen Entschluss fassen. Dann ist das eben seine Empfindung, sein Urteil, sein Entschluss. Daraus ergibt sich, dass *das Ich immer und notwendig etwas Individuelles* ist; an Stelle meines Ich kann nie das eines anderen treten. Wichtiger noch ist, dass *das Ich notwendigerweise beharrlich dasselbe* bleiben muss. Wenn wir uns erinnern wollen, so heisst das nicht, dass wir uns an eine Sache, einen Ort erinnern, sondern dass wir uns erinnern, die Sache, den Ort gesehen oder von ihnen gehört zu haben. Wir können

uns immer nur an Wahrnehmungen erinnern, die wir früher gemacht haben, an Vorstellungen, die wir hatten; aber nur unter der Voraussetzung ist dies möglich, dass das sich erinnernde Ich ein und dasselbe geblieben ist mit dem früher wahrnehmenden und vorstellenden Ich. Wir können kein Urteil fällen, wenn nicht beim Übergang vom Subjekt zum Prädikat das urteilende Ich dasselbe bleibt; wir können keinen Schluss ziehen, wenn nicht beim Obersatze des Schlusses z. B. „alle Menschen sind sterblich", und beim Schlusssatz „also ist Platon sterblich" dasselbe Ich vorhanden ist; keinen Schritt im Denken können wir tun ohne das beharrlich dasselbe bleibende Ich. Die Zusammenfassung des Mannigfaltigen, von der wir redeten, die Synthesis ist nicht denkbar ohne ein beharrlich dasselbe bleibendes Ich. Neben der Individualität des Ich müssen wir also an seiner Identität festhalten.

58. Es war ein unglücklicher Gedanke Kants, das Ich der Apperzeption zu einer blossen Form des Bewusstseins herabzusetzen und es lediglich in dem „Ich denke" finden zu wollen, das alle unsere Bewusstseinsvorgänge begleiten muss. Um diesen seinen Irrtum zu stützen, greift er zu einem ganz verhängnisvollen Mittel. In einer Fussnote zu den Paralogismen der reinen Vernunft erklärt er nämlich, wie der eine Billardball seine Bewegung an einen zweiten, und der zweite an einen dritten, und der dritte an einen vierten abgebe, so dass nun der vierte die Bewegungen des ersten, zweiten und dritten in sich zusammenfasse, so liesse sich denken, dass auch das erste Bewusstsein seinen Inhalt an ein zweites, und das zweite an ein drittes, und das dritte an ein viertes übertrage. In der Tat ein recht unglücklicher und des grossen Kant höchst unwürdiger Gedanke! *Wir haben gesehen, dass schon die Bewegungsübertragung von einem Billardball auf den anderen rätselhaft ist.* Soll die Bewegung des ersten Billardballes vernichtet und die des zweiten aus dem Nichts erzeugt werden? Oder soll die Bewegung des ersten Billardballes durch den leeren Raum, losgetrennt vom ersten, zum zweiten hinüberwandern? Alles gleich unbegreiflich. Wir können uns das nur verständlich machen, wenn wir zu dem über allen Beziehungen stehenden Dritten unsere Zuflucht nehmen, das eben die Beziehung zwischen dem ersten und zweiten Billardball

ermöglicht. Und nun soll nach Kant dieser so rätselhafte Vorgang der Bewegungsübertragung uns die Bewusstseinsübertragung verständlich machen? *Kant vergisst ganz*, dass selbst die Bewegungsübertragung für uns nur auffassbar und denkbar ist, wenn die Auffassung des ersten Billardballes und die des zweiten, dritten usw. von demselben Bewusstsein geschieht, *dass* also *gerade die Auffassung dieser Bewegungsübertragung bereits die fortdauernde Dieselbheit oder Identität des Bewusstseins voraussetzt.*

59. Wir müssen mit Plato und Aristoteles sorgfältig unterscheiden: *Empfindungen haben und von Empfindungen wissen.* (Vgl. meine Psychologie des Erkennens, Bewusstseins- und Wahrnehmungstheorien des Platon und Aristoteles. S. 249 ff.) Wir haben alle bestimmte Empfindungen vom Druck unserer Kleider, vom Atemholen, von den Verdauungsvorgängen, vom Blutumlauf; aber wir bemerken sie nicht, haben kein Wissen von ihnen. Sie fliessen in unserem Bewusstsein in eine unanalysierbare Masse zusammen und machen den tonus des Bewusstseins aus. Erst, wenn einzelne dieser Empfindungen, wie das Atemholen, besonders stark hervortreten, fangen wir an, sie insbesondere wahrzunehmen oder zu bemerken. Nun haben wir von ihnen ein Wissen. Der Neuplatoniker Plotin hat auf diese Unterscheidung zuerst grosses Gewicht gelegt und für das Wissen um die Empfindungen einen besonderen terminus eingeführt; er nennt dieses Wissen ein Mitempfinden (*συναίσθησις*); er spricht davon, dass wir mit unserem Wissen unsere Bewusstseinsvorgänge begleiten, überwachen können; er nennt das *παρακολουθεῖν ἑαυτῷ, παρακολούθησις*. Wenn diese Überwachung unserer Bewusstseinsvorgänge zu sittlichen Zwecken geschieht, dann sprechen wir vom Gewissen, für das auch zuerst Plotin einen Ausdruck gebildet hat, *συνείδησις* im Unterschied von *σύνεσις* Selbstbewusstsein, während vor ihm noch nicht Bewusstsein und Gewissen unterschieden wurden. Cicero gebraucht für beide den Ausdruck conscientia.

Die Einheit des Bewusstseins.

60. Es leuchtet ein, dass unsere ganze Erörterung auf die fortdauernde Dieselbheit des Ich zurückkommt, die wir gewöhnlich als Einheit des Bewusstseins bezeichnen. *Gegen*

die Annahme dieser Einheit sprechen nicht die Zustände der Ohnmacht und die Zustände des sogenannten Doppelbewusstseins oder Doppelichs. Man kann nicht behaupten, dass während der Ohnmacht alles Bewusstsein schwindet. Der Ohnmächtige ändert seine unbequeme Lage, muss also von der Unbequemlichkeit eine Empfindung haben. Man kann nur sagen, dass die Bewusstseinsvorgänge während der Ohnmacht so schwach sind, dass sie keine erinnerlichen Spuren hinterlassen. — Das Doppelich ist eine Tatsache, die wir nicht leugnen können. Wöchnerinnen vergessen unter Umständen vollständig ihr Verheiratetsein und Mutterwerden und wissen nur von der Zeit ihres Unverheiratetseins; erst nach einiger Zeit leben dann die Eindrücke aus der Zeit des Verheiratetseins und Mutterwerdens wieder auf. Die Erklärung liegt auf der Hand. Diese Eindrücke sind vorübergehend verwischt, verdunkelt. Von einem verheirateten und unverheirateten Ich derselben Person braucht man darum nicht zu reden. Aber andererseits ist nicht zu leugnen, dass die grössten Veränderungen in unserem Seelenleben in der Zeit der reifen Entwicklung des Jünglings, Mannes, Greises vor sich gehen, so dass der einzelne mit Recht fast behaupten kann, er kenne sich selbst nicht wieder. Die *Einheit des Bewusstseins* ist deshalb ein schwieriges Problem, sie ist *das schwierigste Problem der Psychologie.* Von der Lösung dieses Problems hängt es ab, ob man sich der materialistischen Psychologie oder der Psychologie ohne Seele zuwenden soll, oder eine eigentliche Psychologie annehmen kann.

61. Wir unterscheiden das *Bewusstsein in einer dreifachen Bedeutung:* 1. Das Bewusstsein von einem Gegenstand als Wissen um diesen Gegenstand. 2. Das Bewusstsein als Gruppe von Bewusstseinsvorgängen, die ich als mein, dein . . . Bewusstsein bezeichne. 3. Das Bewusstsein als das charakteristische Merkmal der Bewusstseinsvorgänge, durch welches sie Bewusstseinsvorgänge werden. Natorp und ich haben dieses Bewusstsein in der dritten Bedeutung als Bewusstheit bezeichnet. *Die Bewusstheit ist das Merkmal des Wesens der Bewusstseinsvorgänge,* wie der holzige Stamm das Merkmal des Wesens des Baumes ist. Jeder Bewusstseinsvorgang ist durch die Bewusstheit charakterisiert. Aber was ist die Bewusstheit? Kein Wissen um etwas von ihr Verschiedenes,

vielmehr nur *ein Wissen des Bewusstseinsvorganges um sich selbst,* kein namentliches, kein begriffliches Wissen, vielmehr nur eine Eigentümlichkeit, durch welche der Bewusstseinsvorgang sozusagen auf sich selbst zurückgreift, in sich zurückkommt, sich zusammenhält und jeder Teilung widersetzt. Das Nebeneinanderliegende der Ausdehnung ist ein teilbares Aussereinander und darum grundverschieden von den Bewusstseinsvorgängen und ihrer Bewusstheit.

62. *Das Sein ist kein Gattungsbegriff.* Vom Baum können wir die Erlen, Tannen, Eichen durch die charakteristische Form ihrer Blätter, Zweige, Rinde unterscheiden, und diese Unterschiede fallen nicht wieder unter den Begriff Baum, darum ist dieser Begriff ein Gattungsbegriff. Von dem Sein gilt, dass es alles Wirkliche, so mannigfaltig und verschieden es auch ist, umfasst. Die Verschiedenheiten des Wirklichen fallen notwendig wieder unter den Begriff des Seins. Darum ist das Sein kein Gattungsbegriff; ens non est in genere, sagten die Alten. Dasselbe müssen wir von der Bewusstheit sagen. Alle Bewusstseinsvorgänge, so verschieden sie sind, sind durch das Merkmal der Bewusstheit charakterisiert; aber ganz dasselbe gilt auch von den Unterschieden oder Verschiedenheiten der Bewusstseinsvorgänge. Darum ist *die Bewusstheit das alle Bewusstseinsvorgänge und alle Verschiedenheiten derselben Umfassende. Auch die Bewusstheit ist kein Gattungsbegriff.*

63. Wir können zwei verschiedene Bewusstseinsvorgänge, z. B. zwei verschiedene Töne, gleichzeitig empfinden oder in unserem Bewusstsein gegenwärtig haben, und wir können sie dann unterscheiden oder miteinander vergleichen. Diese Unterscheidungs- und Vergleichungsakte können sich in Urteilen vollziehen; und wenn das der Fall ist, dann bestehen diese Urteile aus Vorstellungen von den beiden Tönen. Aber um diese Urteile fällen zu können, muss ein Vergleichungs- und Unterscheidungsakt vorangehen, der sich ohne Urteil, sozusagen durch einen Blick des Geistes, vollzieht. Der Arzt untersucht den Kranken und findet da gewisse Symptome vor, und dann erst urteilt er, der Kranke hat das Wechselfieber. Das Urteil ist der gedankliche und sprachliche Ausdruck des Erkennens, aber das Erkennen selbst geht ihm voran. So vollziehen sich denn nun auch die Vergleichungs- und Unterscheidungsakte,

welche sich auf die gleichzeitig in unserem Bewusstsein vorhandenen Töne beziehen, immer ohne Vermittlung von besonderen Vorstellungen. Würden solche Vorstellungen eine Rolle dabei spielen, so ergäbe das eine Komplikation in unserem Bewusstsein, eine Verdoppelung der Tonempfindungen durch Tonvorstellungen, die dem reflektierenden Blick kaum entgehen können. Ist nun dem so, dann hat die Bewusstheit, in der die Vergleichungs- und Unterscheidungsakte bestehen, einen unmittelbar auf die verglichenen und unterschiedenen Töne übergreifenden Charakter. Nun ist die Bewusstheit gerade dadurch charakterisiert, dass sie keinen von ihr verschiedenen Gegenstand hat, sondern nur sich selbst umfasst. Wenn also die Vergleichungs- und Unterscheidungsakte vermöge der Bewusstheit, in der sie bestehen, auf die verglichenen und unterschiedenen Töne übergehen müssen, dann muss die Bewusstheit der Vergleichungs- und Unterscheidungsakte mit der Bewusstheit der verglichenen und unterschiedenen Töne, in der diese wieder bestehen, eins und dasselbe sein. Wenn aber zwei Grössen mit einer dritten identisch sind, dann müssen sie auch unter sich identisch sein. Folglich muss auch die Bewusstheit des ersten Tones mit der Bewusstheit des zweiten Tones dieselbe sein. Für die Vergleichungs- und Unterscheidungsakte, welche sich auf gleichzeitig in unserem Bewusstsein gegebene Empfindungen beziehen, haben wir somit bewiesen, dass die Bewusstheit aller drei Glieder dieselbe ist.

64. Das gleiche gilt, wenn es sich um Bewusstseinsvorgänge, Empfindungen und Vorstellungen handelt, die nicht gleichzeitig in unserem Bewusstsein sind, sondern aufeinanderfolgen. Wenn wir müssig träumend auf dem Sofa liegen, können wir beobachten, wie eine Reihe von Vorstellungen an dem Auge unseres Geistes vorüberzieht. Nichts ist jetzt vorhanden als das Wissen um diese Vorstellungen. Und dieses Wissen ist ein unmittelbares, wird nicht durch Vorstellungen vermittelt, so lehrt immer wieder die aufmerksame Selbstbeobachtung. Ist das der Fall, dann muss die Bewusstheit, in der dieses Wissen besteht, mit der Bewusstheit der Vorstellungen und weiterhin auch die Bewusstheit der einen der aufeinanderfolgenden Vorstellungen mit der Bewusstheit der

anderen eine und dieselbe sein. Der vorige Beweis wiederholt sich hier genau in der gleichen Weise. Nun können wir von allen unseren aufeinanderfolgenden Vorstellungen ein solches Wissen gewinnen, wir können alle in uns vorhandenen Bewusstseinsvorgänge miteinander vergleichen und voneinander unterscheiden. *Es folgt* also: *Die Bewusstheit, in der alle Bewusstseinsvorgänge und ebenso die Wissens-, Vergleichungs- und Unterscheidungsvorgänge bestehen, ist immer dieselbe.*

Was heisst innere Wahrnehmung?

65. *Benno Erdmann* behauptet, dass wir *von Vorstellungen, Gefühlen und Wollungen ebenso nur Vorstellungen* haben *wie von den äusseren Dingen* und nicht wissen können, was diesen Vorstellungen entspricht. Richtig ist daran, dass, wenn wir von unseren Gefühlen, Vorstellungen und Wollungen Urteile fällen, diese Urteile nur in Vorstellungen über die Gefühle, Vorstellungen und Wollungen zustande kommen können. Aber diese Urteile sind nur die gedanklichen, sprachlichen Formulierungen unserer Erkenntnis der Gefühle, Vorstellungen und Wollungen und setzen eine unmittelbare Erkenntnis derselben voraus. Ausserdem leuchtet ein, dass die Theorie Benno Erdmanns notwendigerweise zu einem *processus in infinitum* führt. Haben wir von unseren inneren Vorgängen nur Vorstellungen, so haben wir auch von diesen Vorstellungen nur Vorstellungen und von den Vorstellungen dieser Vorstellungen auch nur Vorstellungen und so fort ohne Ende.

66. Wir wissen, dass alle Bewusstseinsvorgänge durch das Merkmal der Bewusstheit charakterisiert sind, und dass sie sich vermöge dieses Merkmals auf sich selbst zurückbeziehen und in diesem Sinne als ein Wissen um sich selbst betrachtet werden können. Dieses Wissen ist freilich kein eigentliches, kein namentliches und begriffliches Wissen, weil es sich nicht auf einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand bezieht; aber immerhin tut sich durch dieses Wissen jeder Bewusstseinsvorgang uns kund. *Man kann dieses Wissen deshalb als innere Wahrnehmung bezeichnen.* In ihm kann es natürlich keinen Irrtum geben.

67. *Das Ich* hat man häufig als *Subjekt-Objekt* bezeichnet, weil es sich selbst Objekt ist. Darauf gründet sich die Theorie

Augustins von der Selbstgewissheit des Bewusstseins, darauf auch das cogito ergo sum Descartes'. Dieses Subjekt-Objektsein des Ich ist natürlich dasselbe, was wir mit Bewusstheit bezeichnet haben.

Lösung des Zeitproblems.

68. Herbart hat die Theorie von der Enge des Bewusstseins aufgestellt und behauptet: Wir können in jedem Moment nur einen einzigen Bewusstseinsvorgang in unserem Bewusstsein haben oder mit ihm umfassen. Sein Schüler Theodor Waitz bemerkte schon dagegen, dass jede Vergleichung und Unterscheidung voraussetze, dass die Vorstellungen der verglichenen und unterschiedenen Gegenstände zugleich im Bewusstsein vorhanden seien. Wundt behauptet, dass wir mehrere nebeneinanderliegende Punkte und Striche — er meint sogar sieben — zugleich mit unserem Bewusstsein umfassen können oder mit einem Blick, uno intuitu, erfassen.

69. Wie dem auch immer sei, wollen wir mehrere Bewusstseinsvorgänge je für sich ins Auge fassen oder bemerken, so geht das nur in einem zeitlichen Nacheinander. Das zeitliche Nacheinander ist das allgemeine Gesetz für unsere Bewusstseinsvorgänge. Sie verschieben sich beständig in die Vergangenheit, sind in einem fortdauernden Fluss. Trotzdem bilden sie ein Kontinuum. Die Zeit wie der Raum ist eine kontinuierliche, in allen ihren Teilen zusammenhängende Grösse. Hierin liegt eine grosse Schwierigkeit. Denn das Kontinuum des Nacheinander in der Zeit setzt voraus, dass die Grenzen der nacheinanderfolgenden Teile in einen Punkt zusammenfallen, und was von den Grenzen dieser Teile gilt, muss in gleicher Weise auch von den Teilen dieser Teile und ihren Grenzen gelten. So scheint es, dass alles zeitliche Nacheinander in einen Punkt zusammenfallen muss, wenn es ein kontinuierliches Nacheinander geben soll, dass mit anderen Worten nur durch Aufhebung des Nacheinander das Nacheinander zustande kommt. Man hat deshalb versucht, Kronecker zuletzt, die kontinuierlichen Grössen in diskrete umzuwandeln. *In der* von uns angenommenen *Bewusstheit,* die für alle aufeinanderfolgenden Bewusstseinsvorgänge fortdauernd dieselbe bleibt, *haben wir eine Lösung dieser Schwierig-*

keit. Sie zeigt uns, worin eigentlich das Kontinuum besteht, das bei allem Kontinuierlichen dasselbe bleibt, trotzdem seine einzelnen Teile ineinander übergehen und aufeinander folgen.

Das Ich als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis.

70. Die Aussenwelt oder die Natur, wie wir gewöhnlich sagen, lernen wir kennen durch Anwendung der Gesetze des Raumes, der Zeit, der Substanz, der Kausalität, der beharrlichen Dieselbheit auf unsere Empfindungen. Indem wir so diese Gesetze auf unsere Empfindungen anwenden, müssen wir diese Empfindungen zusammenordnen, und da kommt uns zum Bewusstsein, dass es eines Zusammenfassenden und Zusammenordnenden bedarf, des sogenannten Ichs der Apperzeption. Es ergibt sich daraus, dass ohne dieses Ich eine Erkenntnis der Aussenwelt nicht möglich ist. Das Ich in diesem Sinne ist eine Möglichkeitsbedingung des Erkennens, so wie wir früher das Raum-, Zeit-, Substanz-, Kausalitätsgesetz und das Gesetz der beharrlichen Dieselbheit als eine Möglichkeitsbedingung des Erkennens kennen lernten. Aber *das Ich* ist die Möglichkeitsbedingung der Anwendung aller dieser genannten Gesetze; es ist also *Möglichkeitsbedingung der Möglichkeitsbedingungen,* die Bedingung der Bedingungen. Für uns ist das Ich die Quelle aller dieser Gesetze, und da durch diese Gesetze unsere Erkenntnisvorgänge zustande kommen, unser Bewusstsein geregelt und gesetzmässig bestimmt wird, so ist das Ich, wie Cohen in Marburg zuerst nachdrücklich hervorhob, die Gesetzmässigkeit des Bewusstseins überhaupt. Um freilich sicher zu sein, dass diese Gesetzmässigkeit nicht nur für unser Einzelbewusstsein gilt, sondern für alle Bewusstseine überhaupt, für alle Denkenden, müssen wir sie zuletzt *auf das überzeitliche, allumfassende, göttliche Bewusstsein zurückführen*, an dem die Einzelbewusstseine teilnehmen. In ihm hat die Gesetzlichkeit des Bewusstseins ihren Grund, und darum ist sie eine allgemeingültige. Wie die genannten Gesetze, so gehört natürlich auch *das Ich* oder die Gesetzlichkeit des Bewusstseins, das alle diese Gesetze umfasst, nicht zur Erscheinungswelt, sondern *zur Welt der wahren Wirklichkeit.* Die Erscheinungswelt kommt ja nur durch Anwendung dieser Gesetze und der Gesetzlichkeit

des Bewusstseins überhaupt auf die Empfindungen zustande. Das Ich kann darum auch keine Substanz sein. Das Raum- und Substanzgesetz gilt nur für die Erscheinungswelt und findet auf das Ich keine Anwendung. Kann es nicht Substanz sein, so kann es auch nicht Materie sein, denn diese ist mit der Substanz dasselbe. *Das Ich* ist nicht bloss *unräumlich* und *unmateriell,* sondern auch *ausserzeitlich*; denn auch die Zeit kann nur auf die Erscheinungswelt angewandt werden. Wir lernen es ja auch durch die beharrlich dasselbe bleibende Bewusstheit, die dem Fluss der Zeit nicht unterworfen ist, kennen.

71. Gibt es viele Ich, wie wir gewöhnlich annehmen? Zweifellos. Wenn *a* und *b* zu gleicher Zeit denselben Gedanken haben, so ist dieser Gedanke nur dadurch verschieden, dass er zu verschiedenen Bewusstseinen gehört. Aber wodurch sind die verschiedenen Bewusstseine voneinander unterscheidbar? Was ist ihr Individuationsprinzip? Einzig und allein dies, dass sie mit verschiedenen Körpern verbunden sind. Die Körper sind dadurch individualisiert, dass sie einen Ort einnehmen, der nicht zugleich mit ihnen von einem anderen Körper eingenommen werden kann; und so können wir durch die Verbindung individualisierter Körper mit den Bewusstseinen auch die verschiedenen Ich unterscheiden. Wenn die Körper trotz ihrer Bewegung die gleiche Grösse und Gestalt behalten, so sprechen wir von Einzelkörpern; und dementsprechend können wir auch von Einzelich reden. *Mit jedem menschlichen Körper ist ein Ich verbunden,* und so viele menschliche Körper wir kennen lernen, so viele verschiedene Ich müssen wir voneinander unterscheiden. Aber *das Ich ist nicht ein Einzelding; Einzeldinge gibt es nur in der Erscheinungswelt. Das Wesen des Ich besteht in seiner Beziehung zur Gesamtwirklichkeit*; sie bestimmt seinen Zweck, seinen Beruf, seine Aufgabe im Leben, und das macht sein Wesen aus. Jedes Ich steht in Beziehung zu anderen Ich, und diese Beziehung ist wie alle Beziehungen in der Welt nur möglich durch das über allen Beziehungen stehende Dritte. Durch dieses Dritte wird die Stellung der einzelnen Ich in der Gesamtwirklichkeit und darum auch das Wesen derselben bestimmt. In ihm hat darum auch die Realität des Ich ihren Grund, die wir nicht als eine substanzielle betrachten können.

72. Das Ich ist also erstens die Möglichkeitsbedingung aller Möglichkeitsbedingungen des Erkennens. Es ist zweitens Zusammenfassung aller Gesetze, durch die unsere Erkenntnis zustande kommt, darum die Gesetzmässigkeit des Bewusstseins überhaupt. Es ist drittens in keiner Weise Substanz oder Materie. Es hat viertens eine wahrhaft wirkliche Realität begründet durch das über allen Beziehungen stehende Dritte, durch das die Gesetzmässigkeit des Bewusstseins ihre Allgemeingültigkeit für alle Denkenden erhält. Wir müssen fünftens entsprechend der Vielheit menschlicher Körper eine Vielzahl von Ich annehmen und können diese sechstens nur dadurch voneinander unterscheiden, dass sie je mit besonderen Einzelkörpern verbunden sind.

Das tierische Bewusstsein.

73. Aber wie steht es mit dem Bewusstsein unserer „stummen Brüder", wie sie Schopenhauer genannt hat, der Tiere? Ein Ichbewusstsein haben sie nach allgemeiner Annahme nicht; sie sind keine Personen sondern Sachen. Aber das Bewusstsein können wir ihnen doch nicht absprechen; wir können sie nicht, wie Descartes es tat, zu blossen Maschinen herabsetzen. Urteile als gedankliche und sprachliche Ausdrucksformen des Erkennens haben die Tiere nicht, weil diese ohne Sprache nicht möglich sind; aber *Empfindungen und Gefühle werden wir ihnen zuschreiben müssen.*

74. Ja, wir müssen noch weitergehen. Sie können sich auch offenbar in Raum und Zeit orientieren. Ist dies aber möglich ohne Raum- und Zeitgesetz? Spielt das Raum- und Zeitgesetz auch in ihrem Bewusstsein eine Rolle, und wenden sie es auf die Empfindungen an? Davon kann natürlich keine Rede sein, dann müssten sie urteilen können. Aber trotzdem muss in ihren Empfindungen etwas dem Raum- und Zeitgesetz Analoges vorhanden sein. Sonst würden wir uns nicht erklären können, wie sie sich in Raum und in der Zeit orientieren können. Diese Analogie für das Raum- und Zeitgesetz müssen wir aber auch für unsere eigenen Empfindungen annehmen; denn wir wenden auf die einen Empfindungen das Raumgesetz, auf die anderen das Zeitgesetz an. Aus den einen Empfindungen wird dadurch das Nebeneinander, aus den anderen das Nach-

einander. Dabei verfahren wir nicht willkürlich, sondern offenbar durch eine Raum- und Zeitgesetz entsprechende *analoge Beschaffenheit der Empfindungen* veranlasst.

Schwierigkeiten des Zeitbegriffs.

75. Die Aufeinanderfolge der Empfindungen kommt zustande dadurch, dass wir das Zeitgesetz auf die Empfindungen anwenden. Diese Anwendung des Zeitgesetzes auf die Empfindungen kann aber nur in zeitlich aufeinanderfolgenden Akten geschehen. Wie kommt denn nun diese zeitliche Aufeinanderfolge der Akte, in denen wir das Zeitgesetz anwenden, zustande? Setzt das nicht wieder eine Auffassung dieser Akte und eine Anwendung des Zeitgesetzes auf sie voraus? Die Empfindungen und übrigen Bewusstseinsvorgänge, von denen wir sagen, dass wir auf sie das Zeitgesetz anwenden, sind alle durch das Merkmal der Bewusstheit charakterisiert, diese Bewusstheit ist in ihnen allen dieselbe, sie macht das Wesen des Bewusstseins aus, umfasst oder schliesst darum auch die Gesetzmässigkeit des Bewusstseins ein, von der das Zeitgesetz ein Teil ist. So ist es verständlich, dass das Zeitgesetz, wie alle anderen Gesetze sich ohne eine besondere Tätigkeit sozusagen von selbst geltend macht, oder wie wir gelegentlich sagten, in unserem Bewusstsein funktioniert ohne dass es einer besonderen Anwendungstätigkeit für das Zeitgesetz und die übrigen Gesetze bedürfte.

76. Eine grössere Schwierigkeit des Zeitgesetzes ist die folgende: Das Zeitgesetz verlangt eine Kontinuität der zeitlichen Aufeinanderfolge. Darum muss jedem Anfangenden ein anderes vorangehen, das mit ihm kontinuierlich zusammenhängt. Einen Anfang der Zeit, dem kein anderes zeitlich voranginge, können wir uns nicht vorstellen. Nun kann das Zeitgesetz nur auf die Empfindungen angewendet werden; aber die Empfindungen eines jeden einzelnen haben doch einen Anfang genommen bei seiner Entstehung und hören auf mit seinem Tode. Es folgt notwendig, dass wir einen unzeitlichen Anfang für die Empfindungen eines jeden einzelnen von uns annehmen müssen, einen Anfang, der eine Reihe beginnt, einen absoluten Anfang. Es fragt sich: Wie ist dies zu denken? Die Schwierigkeit wird noch vergrössert, wenn wir erwägen,

dass nicht bloss die einzelnen Menschen, sondern die Menschheit überhaupt einen Anfang genommen hat; so lange es noch keine Menschen gab, so lange gab es auch noch keine Empfindungen, und ohne Empfindungen auch keine Anwendung des Zeitgesetzes auf die Empfindungen, keine Erscheinungswelt.

77. Astronomie und Geologie lehren uns, dass dem Auftreten des Menschen auf der Erde eine Reihe von Entwicklungsstufen vorangegangen ist. Aus der anorganischen Welt hat sich die organische der Pflanzen, aus der organischen Welt der Pflanzen die organische Welt der Tiere entwickelt, und dann erst ist der Mensch auf der Erde erschienen. An dieser Tatsache der Astronomie und Geologie zu zweifeln, haben wir als Philosophen kein Recht und auch kein Interesse. So lange es aber noch keine Zeit gab — und ohne Mensch, der empfindet, und ohne eine aus den Empfindungen erzeugte Erscheinungswelt gab es keine Zeit — so lange kann es, wie es scheint, auch keine aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen gegeben haben. Die Entwicklungsstufen können nur als Dinge an sich existiert haben, die niemandem erschienen. Wie sollen wir aber Entwicklungsstufen uns denken ohne Zeit?

78. Zur Beseitigung dieser grössten Schwierigkeit des Zeitgesetzes machen wir folgenden Vorschlag: Die Reihe der Grundzahlen kann in gewissem Sinne als ein Prototyp einer wirklichen Entwicklung ohne zeitliche Aufeinanderfolge und die erste der Grundzahlen als Prototyp eines unzeitlichen Anfanges betrachtet werden. Die Grundzahlen nämlich 1, 2, 3, 4 usw. haben je ihrer Bedeutung nach einen überzeitlichen Charakter. Jede derselben ist eine Zusammenfassung einer unabsehbar grossen Menge von streng allgemeingültigen Gesetzen: $1 = 2 - 1$, $3 - 2$. $2 = 4 : 2$ u. s. f. Das gilt für alle Zeit. Zählen können wir freilich nur in der Zeit, aber die Zahlen mit ihrem Inhalt sind wirklich überzeitlich. Nun kehrt in der nachfolgenden Zahl die vorausgehende immer als Bestandteil wieder, und dieser Bestandteil dient als Mittel zum Zweck der Herstellung dieser Zahl. Das Gleiche, die Wiederkehr eines Bestandteiles der vorausgehenden Stufe und die Verwendung dieses Bestandteiles zum Aufbau der nachfolgenden Stufe, charakterisiert nun alle Entwicklung. *So können wir*

die Grundzahlen als Analogie betrachten für die unzeitliche Entwicklung, und die erste der Grundzahlen als Analogie eines unzeitlichen Anfangs. Jedenfalls werden wir die Schwierigkeit des Zeitgesetzes nur auf diesem Wege durch Zurückgreifen auf den eigentümlichen Charakter der Grundzahlen zu lösen imstande sein.

Selbständigkeit des Ich gegenüber der Körperwelt.

79. Im Menschen ist der Körper mit dem Ich zu einer Einheit verbunden. Nur durch den Körper wird das Ich individualisiert und können wir das Einzelich von einem anderen unterscheiden. Deshalb sprechen wir beim Menschen von Seele und Leib. Beide bilden zusammen ein Wesen. Nicht etwa ist die Seele äusserlich bloss mit dem Leibe verbunden wie der Bootführer mit dem Boot; *sie bildet mit ihm ein Wesen.* Deshalb beziehen wir mit Recht die körperlichen Vorgänge ebenso auf unser Ich wie die geistigen Vorgänge. Wie wir sagen: Ich will, ich erkenne, so sagen wir ebenso richtig: Ich gehe, esse, trinke, schlafe usw. Trotz dieser innigen Verbindung der Seele mit dem Leibe müssen wir doch an der Selbständigkeit der Seele gegenüber dem Leibe festhalten.

80. Die Seele oder das Ich ist ja die Möglichkeitsbedingung für alle die Gesetze, durch deren Anwendung wir zur Erkenntnis der Körperwelt, zu der auch unser Leib gehört, kommen. Die Empfindungen sind bezüglich der Körperwelt für uns nur Erkenntnismittel der Körperwelt; sie sind auch für uns Mittel zur Erkenntnis des Ich; aber sie stehen ja doch zu dem Ich in einer ganz anderen Beziehung wie zu der Körperwelt, ganz abgesehen davon, dass sie von der erscheinenden Körperwelt räumlich getrennt sind, während davon beim Ich keine Rede sein kann. Auch mit den Bewusstseinsvorgängen des Ich, mit dem Denken, Fühlen und Wollen, mit der Seite des Ich, die der Erscheinungswelt angehört, sind diese Empfindungen aufs innigste verbunden. Sie sind ebenso wie das Denken und Wollen von dem Ich unabtrennbar, aber hier müssen wir doch eine Unterscheidung machen.

81. *Kant unterscheidet die Rezeptivität und die Spontaneität des Bewusstseins.* Die Rezeptivität des Bewusstseins

machen nach ihm die Empfindungen und Begierden aus; ihnen gegenüber verhalten wir uns leidend. Zur Spontaneität des Bewusstseins rechnet Kant vor allem das Erkennen und Wollen. Das Erkennen und Wollen hat seinen eigentlichen Grund im Ich. Es geht aus dem Ich als seinem Prinzip hervor, es ist eine Tätigkeit des Ich. Das Gleiche lässt sich nur in beschränktem Sinne von den Empfindungen und Begierden sagen. Die mittelalterlichen Philosophen bezeichneten die Empfindungen und Begierden als actiones coniuncti corporis cum anima, hingegen das Erkennen und Wollen als actiones solius animae. Sie wollten damit ausdrücken, dass für das Zustandekommen der Empfindungen und Begierden der Körper nicht bloss eine vorgängige Bedingung, sondern ein Bestandteil der Empfindungen und Begierden sei. *Empfindungen und Begierden sind darum sinnlicher Natur.* Wie dem nun auch sei, jedenfalls sind die Empfindungen und Begierden von Person zu Person und bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten verschieden, sie sind *regel- und gesetzlos.* Hingegen, wie wir gesehen haben, kommt das Erkennen nur durch Gesetze zustande, die allgemeingültig sind für alle Denkenden, und wie wir sehen werden, gilt dasselbe auch für das Wollen, ja auch für die Gefühle. Von den sinnlichen Gefühlen nämlich, die wir von den Begierden nicht trennen können, müssen wir sorgfältig die unmittelbar sich an das Erkennen anschliessenden Erkenntnisgefühle und die unmittelbar an das Wollen sich anschliessenden Willensgefühle unterscheiden. Zu diesen Erkenntnisgefühlen gehören insbesondere die ästhetischen, zu den Willensgefühlen insbesondere die religiösen Gefühle. Wir werden zeigen, dass es auch für diese ästhetischen und religiösen Gefühle strenge Gesetze gibt, die allgemeingültig sind für alle Denkenden.

Abhängigkeit des Seelenlebens vom Körper. Normale Verhältnisse.

82. Die Abhängigkeit des Seelenlebens vom Körper behandelt die physiologische Psychologie. Wir unterscheiden Empfindungen und Gefühle. Empfindungen sind Bewusstseinsvorgänge, durch die uns etwas von ihnen Verschiedenes kundgetan wird, Gefühle sind Bewusstseinsvorgänge, die uns nur sich selbst kundtun. Durch die Gesichtsempfindungen lernen

wir Farben, durch die Tastempfindungen Glätte, Härte, Weichheit usw. kennen. Auch unsere Bewegungen sind von Empfindungen begleitet, von Sehnen-, Muskel- und Gelenkempfindungen, aber durch diese lernen wir nicht die Bewegungen kennen; diese lehren uns nur die Gesichts- und Tastempfindungen kennen, wie wir ja von ihnen auch nur Gesichts- und Tastvorstellungen haben. Aus diesem Grunde müssen wir die Sehnen-, Muskel- und Gelenkempfindungen richtiger als Gefühle bezeichnen. Es ist ein Irrtum, alle Gefühle für Lust- und Unlustgefühle zu erklären. Es gibt auch indifferente Gefühle, z. B. die Spannungsgefühle bei der Erwartung eines uns gleichgültigen Ereignisses oder bei der Hebung eines Gewichtes.

83. Von den *Empfindungen* nun lehrt die physiologische Psychologie, dass sie auf Grund von *äusseren Reizen* zustande kommen. Wir bezeichnen diese äusseren Reize als *R* (irritamenta). Die R sind verschieden für die verschiedenen Sinne. Für die Tastempfindungen, die Gehörsempfindungen, für die Empfindungen der sogenannten Leitungswärme — die Wärme leitend von der Oberhaut bis zu der tiefer liegenden Hautschicht — hat man als R Druck oder Stoss angenommen. Die Gesichtsempfindungen und die strahlende Wärme, welche der Oberhaut zugeführt wird, werden auf Ätherschwingungen zurückgeführt. Unter dem Äther verstehen wir einen hypothetisch angenommenen, weiter nicht bekannten Stoff. Angenommen wird dieser Stoff, weil die Lichtwirkungen sich weit über den unsere Erde umgebenden Luftkreis erstrecken und für diese Wirkung ein Träger oder ein Substrat vorausgesetzt werden muss. Die R für die Geruchs- und Geschmacksempfindungen sollen in der chemischen Umwandlung der die Organe berührenden Stoffe bestehen. Aber diese R für sich allein können noch keine Empfindungen erzeugen. Sie müssen, damit Empfindungen entstehen, die in den Sinnesorganen mündenden peripherischen Enden der Sinnesnerven berühren. Geschieht das, so werden aus den R *Rp.* (irritamenta peripherica). Aber auch das genügt noch nicht; sie müssen weitergeleitet werden bis zum zentralen Ende der Sinnesnerven in der Grosshirnrinde. Hier angelangt, werden sie zu Erregungen oder zu *Rc,* und *nun erst* treten den Rc die völlig von ihnen

verschiedenen *Empfindungen* zur Seite. Die Rp und die Rc sind Bewegungen, die ihnen zur Seite tretenden Empfindungen haben mit Bewegungen gar keine Ähnlichkeit. Wie das eine aus dem anderen entstehen kann, ist ein völliges Rätsel.

84. Wir unterscheiden *sieben verschiedene Sinne.* Ausser dem Gesichts-, Gehörs-, Geruchs- und Geschmackssinn gibt es noch einen Wärmesinn, einen Kältesinn und einen Drucksinn. Magnus Blix nämlich hat mit hohlen, vorn zugespitzten, einmal mit heisser und dann mit kalter Flüssigkeit gefüllten Metallzylindern die Oberschenkel und Arme untersucht und gefunden, dass bei Berührung mit diesen Zylindern an einigen Stellen nur Druckempfindungen, an anderen nur Wärmeempfindungen und an dritten nur Kälteempfindungen entstanden, ganz gleichgültig, ob die Zylinder mit heisser oder kalter Flüssigkeit gefüllt waren. Wir werden also annehmen müssen, dass für Kälte-, Wärme- und Druckempfindungen ebenso wie für Gesichts- und Gehörsempfindungen besondere Organe vorhanden sind, und darum auch einen Wärme-, Kälte- und Drucksinn unterscheiden müssen.

85. Am wichtigsten ist die Grosshirnrinde als Zentralorgan für die Empfindungen. Der *Hinterhauptslappen* ist mit Sicherheit als *Organ der Gesichtsempfindungen,* die *Schläfenlappen als Organe der Gehörsempfindungen* erkannt worden. Für die übrigen Sinnesorgane ist die Zentralstelle — gewöhnlich wird der gyrus hypocampi dafür angenommen — noch nicht mit Sicherheit festgestellt worden. *Ausser den Sinnesnerven oder Empfindungsnerven,* die die äusseren Reize bis zum Zentralorgan fortleiten, gibt es nun noch *Bewegungsnerven,* die vom Zentralorgan zur Peripherie die unwillkürlich eintretenden oder vom Willen ausgehenden Impulse leiten. Um den Finger zu bewegen, muss ein Impuls vom Scheitelhirn die Pyramidalbahn entlang bis zu den Vorderhörnern und weiter bis zu den Hinterhörnern des Rückenmarks geführt werden, der dann von hier aus eine Erregung der Nerven herbeiführt, durch den die Fingerbewegung erzeugt wird. Es ist zu beachten wichtig, dass die Empfindungen immer Bewusstseinsvorgänge sind, die *Bewegungen an sich* genommen aber *keine Bewusstseinsvorgänge* bilden, obgleich sie von Bewusstseinsvorgängen, den Sehnen-, Gelenk- und Muskelempfindungen und

bei willkürlicher Bewegung auch von den Willensvorgängen begleitet sind.

86. Die Re im Gehirn lassen Spuren zurück die *Rl* (irritamenta latentia). Spuren, die unter Umständen wieder zu wirklichen Re belebt werden können. Geschieht dies, dann nennen wir sie Rv. Wir sehen eine Person und haben von ihr natürlich Re; später sehen wir eine ihr ähnliche Person; auch von dieser haben wir wieder Re. Von den ersten Re sind Rl zurückgeblieben; die zweiten Re wirken nun auf die Rl der ersten ein und machen sie wieder zu Re. So kommt es, dass wir uns, wenn wir eine ähnliche Person sehen, an die frühere erinnern. In gleicher Weise können wir uns alle Assoziationen nach den drei früher erörterten Gesetzen erklären.

Abnormale Beziehungen.

87. Merkwürdig ist, dass die zu den Re gehörenden Rl nicht an derselben Stelle im Gehirn deponiert sein können. Das müssen wir schliessen aus den *Phänomenen der Seelenblindheit und Seelentaubheit.* Es kommt vor, dass, wenn man einem Hunde ein Stück Fleisch vorhält, er es ansieht, aber nicht danach schnappt, wenn man ihm die Peitsche zeigt, er sie anschaut, sich aber nicht wie sonst duckt, wenn man ihn anruft, zuhört, aber auf seinen Namen nicht reagiert. Die ersten beiden Beispiele lehren uns das Phänomen der Seelenblindheit, das letzte Beispiel das Phänomen der Seelentaubheit kennen. Wie haben wir uns das zu erklären? Die Re sind in allen drei Fällen auf Grund der äusseren Reize im Zentralorgan des Hundes vorhanden; aber die Rl, die von den früheren Re herrühren und dem Hunde verständlich machen, was das Stück Fleisch, was die Peitsche, was sein Name zu bedeuten hat, sind ausgelöscht. Sie müssen also an anderen Stellen im Gehirn deponiert sein.

88. Manchmal kann nach Erfahrungen der Psychiater einer lesen, schreiben und Sprache verstehen, aber nicht sprechen. Die Psychiater nennen diese Erscheinung *motorische Aphasie.* Sie hat, wie ein nachträglicher Sektionsbefund erweist, in einer *Erkrankung der hinteren Stirnwindung des Gehirns* ihren Grund. Hier muss also das Organ vorhanden

sein, das uns die zum Sprechen nötigen Bewegungen ermöglicht.

Manchmal kann einer sprechen, lesen, schreiben, er hört auch die Worte, aber er versteht sie nicht. Die Psychiater nennen dies *amnestische Aphasie.* Sie hat ihren Grund in einer *Erkrankung der Brocaschen Windung.* Hier müssen also die Rl deponiert sein, die zum Verständnis der gesprochenen Worte erforderlich sind.

Manchmal kann einer sprechen, auch die Sprache verstehen, auch schreiben, aber nicht lesen. Er leidet an der *Alexie,* die ihren Grund hat in einer *Erkrankung bestimmter Stellen des Hinterhauptlappens.*

Manchmal endlich kann einer sprechen, die Sprache verstehen, lesen, aber nicht schreiben, was die Psychiater *Agraphie* nennen: worin diese ihren Grund hat, hat noch nicht festgestellt werden können. Das sind lauter Beobachtungen, die von den Irrenklinikern mit zweifelloser Sicherheit festgestellt worden sind.

Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Empfindungen.

89. Zeigt sich hierin die völlige Abhängigkeit unserer Empfindungen von äusseren Reizen, so darf doch nun auch nicht ausser acht gelassen werden, dass schon durch unser Bewusstsein, insbesondere unsere Aufmerksamkeit, ein Einfluss auf die Empfindungen ausgeübt werden kann. *Durch die Aufmerksamkeit werden die Empfindungen deutlicher,* nicht stärker. Ein pianissimo kann durch die gespannteste Aufmerksamkeit nicht zu einem forte gemacht werden. *Die persönliche Gleichung der Astronomen* ist insbesondere ein Beweis für den Einfluss, den die durch Übung und Gewohnheit gewonnene Aufmerksamkeit auf die Empfindungen ausüben kann. Maskelyne in Glasgow und Bessel in Königsberg, beide Astronomen, machten die Beobachtung, dass die Sterne immer etwas später das Fadenkreuz des Fernrohrs treffen als sie nach der zweifellos richtigen Berechnung erscheinen müssen. Die Verspätung wird abgekürzt, wenn ein älterer Astronom, der Übung und Gewohnheit hat, die Beobachtung vornimmt. Es zeigt sich hierin nicht bloss, dass für die Wahrnehmung oder Beobachtung eine

Zeit nötig ist, sondern wir erkennen auch, dass diese Zeit durch die anpassende oder vorbereitende Aufmerksamkeit, die vom Willen ausgeht, und durch Gewohnheit und Übung verkürzt wird. Man hat diese Tatsache als die persönliche Gleichung der Astronomie bezeichnet.

90. Daran haben sich dann die Experimente über die sogenannte Gegenwirkungszeit mit dem *Hippschen Chronometer* angeschlossen. Der Versuchsperson wird aufgegeben, auf ein gegebenes Signal auf einen Knopf zu drücken. Der Hippsche Chronometer ist mit einer rotierenden Trommel verbunden, deren Umlaufszeit bekannt ist. Sowohl der Eintritt des Signals als auch das Drücken auf den Knopf wird auf dem Chronometer markiert, so dass die Zeit, die zwischen beiden verläuft, abgelesen werden kann. Aber diese Zeit umfasst fünf Teilzeiten: 1. die Hinleitung des vom Signal ausgeübten Reizes zum Grosshirn, 2. die Entstehung der Empfindung, 3. die Richtung der Aufmerksamkeit auf die Empfindung, 4. der Willensimpuls zum Drücken auf den Knopf, 5. das Drücken auf den Knopf. Wenn man der Versuchsperson vorher angibt, von welcher Art das Signal ist (Wort, Klang), und wann es eintritt, so dass sie in der Lage ist, sich demselben anzupassen, so wird diese Zeit bedeutend verkürzt. Diese Abkürzung kommt natürlich der Aufmerksamkeit zugute, die eben auf diese Weise zu einer vorbereitenden und anpassenden Aufmerksamkeit wird. Auch hier zeigt sich wieder der Einfluss der Aufmerksamkeit auf die für die Wahrnehmung erforderliche Zeitdauer.

91. Noch in anderer Weise macht sich der Einfluss des Bewusstseins auf die Empfindungen geltend. Wir denken gewöhnlich, dass wir die Dinge genau so wahrnehmen, wie sie sind, dass wir insbesondere das auf der Katheder liegende Stück Kreide wirklich sehen, aber dass es Kreide heisst, können wir natürlich nicht sehen. Mit der Gesichtsempfindung von der Kreide ist die Wortempfindung Kreide verbunden. Diese Wortempfindung ist nun entweder eine Gehörsempfindung des Klanges des Worts oder eine Gesichtsempfindung der Schriftzeichens des Worts. Im ersten Falle sprechen wir von akustischen Wortvorstellungen, im zweiten Falle von optischen

Wortvorstellungen. Es scheint, dass alle unsere Sachvorstellungen von Wortvorstellungen begleitet sind und bei denen, die lesen und schreiben können, von optischen Wortvorstellungen. Diese Wortvorstellungen werden zuerst beim Anblick eines Gegenstandes geweckt. Aber bei weitem nicht alles, was wir zu den Sachvorstellungen rechnen, wird unmittelbar wirklich wahrgenommen. Von dem Stück Kreide nehmen wir nur wahr, dass es ein Weisses, Rundes oder Viereckiges und Abfärbendes ist. Letzteres nehmen wir auch nur wahr, wenn mit der Kreide geschrieben wird oder wir sie selbst in die Hand nehmen. Dass es Kreide heisst, dass man mit ihm schreiben kann, dass es abfärbt, fügen wir dann, wenn wir die beiden letzten Momente nicht unmittelbar wahrnehmen, auf Grund unserer früheren Erfahrungen hinzu. Das, was wir wahrnehmen, nennen wir *Perzeptionsmasse,* das, was wir hinzufügen, *Apperzeptionsmasse* und den ganzen Vorgang *Apperzeption.* Das Hinzufügen geschieht unwillkürlich mechanisch nach dem Assoziationsgesetz. Nicht bloss das mit der gegenwärtigen Wahrnehmung Gleiche, aus früheren Wahrnehmungen Stammende, wird hinzugefügt, sondern auch das von der gegenwärtigen Wahrnehmung Verschiedene, das aber mit den früheren Wahrnehmungen verbunden war, ersteres nach dem Assoziationsgesetz der Ähnlichkeit, letzteres nach dem Assoziationsgesetz der Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge. Die Hinzufügung des ersteren nennen wir *Verschmelzung,* die Hinzufügung des letzteren *Verflechtung.* Dadurch, dass das erstere hinzugefügt wird, wird das Gesichtsbild deutlicher, scharf umrissener, klarer; durch die Verflechtung erhält es neue Elemente. Z. B.: Es steckt ein Mann auf der Strasse den Kopf aus dem Fenster. Wir sehen sofort, dass das etwas Rundes, Helles, mit Haut und Haaren Überzogenes ist und fügen zugleich den Rumpf hinzu, den wir nicht sehen, und seinen Namen (Müller) und womöglich auch das Zimmer mit seinem Inhalte.

92. Es ist einleuchtend, dass durch die immer eintretende Verschmelzung gegenwärtiger Eindrücke mit früheren ähnlichen diese nicht freilich verstärkt, aber doch sehr verdeutlicht und verschärft werden. Ein Parfumfabrikant hat infolge der Gewöhnung ein sehr feines Gefühl für Gerüche, ein Gourmand und ein Koch ein feines Gefühl für Geschmäcke. Ein Kaufmann

oder Tuchfabrikant erkennt nach oberflächlicher Berührung sofort die Qualität und sogar den Ursprungsort des Stoffes; ein Musikdirigent hört den kleinsten Misston im Orchester. In allen diesen Fällen findet durch Gewöhnung eine Verdeutlichung der ursprünglich mehr oder minder unbestimmten Eindrücke statt. Aber wir dürfen die Unbestimmtheit der ursprünglichen Eindrücke nicht übertreiben. Wir müssen unterscheiden das Wahrnehmen im Ganzen und das Bemerken. Wenn wir ein Gemälde mit einem Blick umfasst haben und es nachher wiedersehen, kommen uns auch geringe Veränderungen, die damit vorgenommen sind, zum Bewusstsein, obgleich wir die einzelnen Teile, an denen die Veränderungen vorgenommen sind, nicht für sich wahrgenommen oder bemerkt haben.

Exzentrizität der Empfindungen.

93. Die Bewusstseinsvorgänge haben streng genommen keinen Ort, da das Raumgesetz auf sie keine Anwendung findet. Trotzdem haben wir ein Recht, sie in den Körper hineinzuverlegen, da wir sie nur in Verbindung mit einem Körper individualisieren können. Aber wie kommt es, dass die Empfindungen auf der Oberfläche der Haut empfunden werden, und wenn der Arzt eine Sonde gebraucht oder wir mit dem Spazierstock den Boden untersuchen, die Empfindungen an der Spitze der Sonde oder am Ende des Spazierstocks empfunden werden, was man als Exzentrizität der Empfindungen bezeichnet hat? Um dies zu erklären, gehen wir von der allgemein anerkannten Tatsache aus, dass der Haut- oder Tastsinn, wie die Embryologie lehrt, ursprünglich der einzige Sinn ist, aus dem sich durch Einstülpung der Haut die anderen Sinne entwickeln. Wir können ihn daher auch als den allgemeinen Sinn bezeichnen. Jedenfalls kommt ihm ursprünglich die Oberherrschaft zu, die dann später an den Gesichtssinn übergeht. Grösse und Gestalt der Gegenstände werden durch die Tastempfindungen der Hand bestimmt, Richtung und Weite, ihre Entfernung von uns, durch die Muskelgefühle der Arm- und Beinexkursionen, die erforderlich sind, damit wir von den Gegenständen Tastempfindungen erhalten, natürlich immer vorausgesetzt, dass das Raumgesetz in uns funktioniert. Die

bestimmte Gestalt und Grösse, die bestimmte Richtung und Weite der Entfernung von uns hängt von den Tast- und Muskelempfindungen ab, während wir überhaupt nur unter Voraussetzung des Raumgesetzes von Grösse, Gestalt, Richtung und Weite reden können.

94. Nun haben wir von den Gegenständen nicht nur Tast-, sondern auch Gesichtsempfindungen, und das Tastbild der Handfläche entspricht dem Gesichtsbilde der Netzhaut. So assozieren sich die Tast- und Gesichtsempfindungen. Auch die Muskelgefühle der Arm- und Beinexkursionen haben ihre Analogie in der verschiedenen Augeneinstellung beim Sehen von nahen und fernen Gegenständen, und so assozieren sich jene Muskelgefühle mit den Muskelgefühlen dieser Augeneinstellung. So kommt es, dass mit jedem Gesichtsbild auch das Tastbild, welches der möglichen Tastempfindung des Gegenstandes entspricht, wieder aufwacht und ebenso mit den Muskelempfindungen der Augeneinstellung die Muskelempfindungen der Arm- und Beinexkursionen, die erforderlich sind, damit wir von Gegenständen eine Tastempfindung haben können. So gelangt dann *der Gesichtssinn* auf Grund dieser beständig mit ihm verbundenen Tastbilder zur *Oberherrschaft*, und wir bestimmen nun Grösse und Gestalt und ebenso Richtung und Weite der Entfernung des Gegenstandes einfach durch den Gesichtssinn.

95. Aber wie kommen wir dazu, den fünf Fuss von uns entfernten Gegenstand mit den Farben zu umkleiden, die wir doch eigentlich in das Gehirn verlegen müssten? Wir versetzen uns auf Grund der ursprünglichen Oberherrschaft des Tastsinnes immer an den Ort, wo wir Tastempfindungen von dem Gegenstand haben können, natürlich in Gedanken, und so umkleiden wir ihn mit den Farbenempfindungen. Man hat das sehr uneigentlich als Projektion und Objektivation der Farbenempfindungen bezeichnet. Von einer Projizierung und Objektivierung der Farbenempfindungen kann natürlich keine Rede sein. Auch die Geruchs-, Gehörs-, Geschmacksempfindungen sind mit Tastempfindungen verknüpft, Geruchs- und Gehörsempfindungen, weil sie nur durch die in die Nase und das Ohr einströmende Luft zustande kommen, die Geschmacksempfindungen, weil der schmeckende Gegenstand immer die

Zunge berührt. So sind auch für diese Empfindungen in letzter Instanz die mit ihnen verbundenen Tastempfindungen massgebend, wenn es sich um Bestimmung des Ortes des Gegenstandes handelt.

96. Nun sind wir imstande zu erklären, wie es kommt, dass wir die Empfindungen an der Oberfläche der Haut zu erleben glauben. Dort findet ja eben der Reiz statt, der in letzter Instanz ein Hautreiz und Druck ist oder Haut- und Tastempfindungen erzeugt. Auch wenn der Arzt die Empfindung an der Spitze der Sonde zu erleben glaubt, hat das seinen Grund darin, dass er sich in Gedanken an den Ort versetzt, wo der Reiz wirkt, der die Tastempfindungen auslöst.

Parallelismus oder Wechselwirkung.

97. Früher nahm man an, dass Körper und Geist oder Leib und Seele aufeinander einwirken, dass insbesondere die Reize die Ursachen der Empfindungen seien und die Gesichtsvorstellung der Bewegung die Ursache der Bewegungsimpulse und der wirklichen Bewegung. An die Stelle dieser Wechselwirkungstheorie hat man neuerdings die sogenannte Parallelismustheorie gestellt. *Reize und Empfindungen, Bewegungsvorstellungen und Bewegungen sollen je parallele Reihen bilden, die sich Glied für Glied einander entsprechen, aber sonst nichts miteinander zu tun haben.* Allen Empfindungen entsprechen verschiedene äussere Reize, und nach dem Weber-Fechnerschen Gesetz steigert sich die Intensität der Empfindungen in ebenmerklicher Weise, wenn diese Reize um ein Drittel ihrer ursprünglichen Stärke zunehmen. Das gilt für die Tastempfindungen. Auch für die verschiedenen Töne und Farben können wir die dazu gehörigen Reize, Luft- und Ätherschwingungen, genau bestimmen. Hier herrscht also zweifellos ein Parallelismus.

98. Aber auch bezüglich der vom Scheitelhirn ausgehenden Bewegungsimpulse und der wirklichen Bewegungen muss ein Parallelismus angenommen werden. Die Bewegungen kommen ursprünglich automatisch zustande. Das Kind zappelt mit den Extremitäten. Das hat seinen Grund in dem rapiden Wachstum seiner Glieder. Die willkürlichen Bewegungen gehen

aus vom Scheitelhirn. Wenn dies nicht intakt ist, kommen sie nicht zustande. Diese Bewegungsimpulse werden die Pyramidalbahn entlang fortgeleitet bis zu den Vorderhörnern des Rückenmarks, von da bis zu den Hinterhörnern des Rückenmarks und dann bis zum bewegten Glied. Nun haben wir von dem bewegten Glied eine Gesichtsvorstellung, die natürlich auch nur wieder dadurch zustande kommt, dass der Gesichtsreiz bis zum Hinterhauptslappen fortgeleitet wird und hier Rc erzeugt. Da wir nun auch, wenn wir eine blosse Gesichtsvorstellung von dem bewegten Glied haben, das Glied bewegen, so nimmt man an, dass zwischen diesen Rc des Hinterhauptslappens und den Rc des Scheitelhirns, durch welche die Bewegung herbeigeführt wurde, Bahnen des leichtesten Widerstandes ausgeschliffen sind, so dass die Erregung der Rc des Hinterhauptslappens die betreffende Erregung der Rc des Scheitelhirns zur Folge hat und diese dann bis zum bewegten Glied fortgeleitet wird. So dürfen wir sagen, dass auch zwischen der Gesichtsvorstellung des bewegten Gliedes und der betreffenden Gliedbewegung parallele Reihen bestehen, auch hier gilt der Parallelismus. Aber für andere Verhältnisse ist er nicht zu konstatieren und vor allem, er erklärt uns nichts. Es ist ein bloss tatsächliches Verhältnis zwischen äusseren Reizen und Empfindungen und zwischen Bewegungsvorstellungen und Bewegungen, eine *bloss tatsächliche Notwendigkeit,* die uns *durch den Parallelismus verbürgt* wird. Zu einer für uns begreiflichen wird diese Notwendigkeit erst dann, wenn wir zu dem von Kant statuierten über allen Beziehungen stehenden Dritten unsere Zuflucht nehmen, was uns dann erlaubt, einmal die Reize als sekundäre Gründe der Empfindungen und dann auch die Bewegungsvorstellungen als sekundäre Gründe der Bewegungen aufzufassen.

99. Es ist einleuchtend, dass wir zwischen allen an verschiedenen Stellen des Gehirns deponierten Rc solche Bahnen des leichtesten Widerstandes annehmen müssen, um uns zu erklären, wie die Assoziationen vor sich gehen; dass die eine Empfindung die andere weckt, wie wir gewöhnlich sagen, hat eben darin seinen Grund, dass das Rc der einen Empfindung ein Rc der andern weckt oder vielmehr die von ihm zurückgelassene Spur zu einem Rv macht.

Tod und Unsterblichkeit.

100. Von einer Unsterblichkeit der Seele können wir in der Philosophie nicht reden, aber noch viel weniger von einer Sterblichkeit der Seele. Wenn ein einzelner Mensch stirbt, so hört für ihn die Erscheinungswelt auf, das ist alles. Er hat keine Empfindungen mehr und kann deshalb die Gesetze, die auf die Empfindungswelt angewandt werden müssen, damit die Erscheinungswelt zustande kommt, auch nicht mehr anwenden. Sein Körper zerfällt, sofern er der Erscheinungswelt angehört; aber das hinter der Erscheinung des Körpers liegende Wesen hört darum nicht auf. Es geht in die Gesamtnatur über, und ebensowenig hört auch das Ich auf, das auch der noumenalen Welt angehört, und ebensowenig die der noumenalen Welt angehörende Beziehung des Ich zur Gesamtnatur. Aber wir kennen die Gesamtnatur nur aus den Erscheinungen und das Ich nur aus den Bewusstseinsvorgängen und können, abgesehen von den Erscheinungen und Bewusstseinsvorgängen, von der Gesamtnatur nichts sagen. Wie der Schleier, der nach der Philosophie aller Zeiten unser Auge deckt und uns hindert, in die Natur der Dinge hineinzublicken, im Tode gehoben wird, wissen wir nicht. Jedenfalls ist der Tod zunächst nur eine Ohnmacht; aber wir haben schon gesehen, dass diese Ohnmacht nicht volle Bewusstseinslosigkeit bedeutet, sondern nur den Sinn hat, dass wir während dieses Ohnmachtszustandes keine Bewusstseinsvorgänge haben, deren wir uns später erinnern können.

Spezielle Psychologie.

Priorität der Empfindungen gegenüber den Gefühlen.

101. Wir fassen die Bewusstseinsvorgänge, die wir mit dem Tiere gemein haben, mit Kant unter dem Namen Sinnlichkeit zusammen. Ihre Grundlage bilden die Empfindungen; das sind ursprüngliche Bewusstseinsvorgänge, durch die wir etwas von ihnen Verschiedenes kennen lernen. Es gibt sieben

Arten der Empfindungen: Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacksempfindungen, Druck-, Wärme- und Kälteempfindungen. An die Empfindungen schliessen sich meistens Lust- und Unlustgefühle an, aber Empfindungen bilden ihre Grundlage. Deutlich zeigt sich das beim Gebrauch der *Analgetika*, der Schmerz beseitigenden Mittel; wenn der Arzt Kokain anwendet bei der Operation des Auges, so sieht der Patient das Messer, er hat auch Tastempfindungen davon, aber kein Schmerzgefühl. Die Empfindungen sind also das Grundlegende. Wir nehmen darum für sie die Priorität gegenüber den Gefühlen in Anspruch.

102. Dagegen spricht nicht, dass wir bei Zahn- und Leibschmerzen, bei Schmerzen im Rückenmark das Schmerzgefühl nicht lokalisieren können. Auf die Empfindungen wenden wir immer das Raumgesetz an; die Empfindungen werden also immer von uns lokalisiert. Man könnte denken, in diesen Fällen lägen den Gefühlen keine Empfindungen zugrunde; aber wir dürfen annehmen, dass der Schmerz in diesen Fällen das Bewusstsein der Empfindungen übertönt; kann doch auch dieser Schmerz nur dadurch zustande kommen, dass ein äusserer Reiz auf die Nerven ausgeübt wird; und dieser äussere Reiz hat in erster Linie eine Empfindung zur Folge. Nach der Untersuchung von Genzmer hat das Kind bis zur vierten Woche bei den schmerzhaftesten Operationen kein Schmerzgefühl; das hat anatomisch seinen Grund darin, dass das Schmerzgefühl an den Stamm des Nerven, der beim Zerreissen, Zerschneiden in Anspruch genommen wird, gebunden ist, und dass das Nervenmark bis zur vierten Woche in den Nerven noch nicht entwickelt ist. Auch hieraus geht hervor, dass den Empfindungen gegenüber den Lust- und Unlustgefühlen die Priorität zukommt.

Das Zusammengeraten der Bewusstseinsvorgänge.

103. An die Lust- und Unlustgefühle schliessen sich sofort *Strebetätigkeiten* an, die Lustgefühle festzuhalten, die Unlustgefühle zu entfernen, ein Suchen, ein Fliehen, ein Begehren, ein Widerstreben. Alle diese Bewusstseinsvorgänge können natürlich in ähnlichen Bewusstseinsvorgängen, wieder aufleben. Das geschieht nach den Assoziationsgesetzen. Was

als Empfindung, Lust- und Unlustgefühl, Festhalten dieser Gefühle und Fliehen derselben aufgetreten ist, assoziert mit dem, was mit ihm gleichzeitig ist, oder weckt das frühere, so dass es in ähnlichen Bewusstseinsvorgängen wieder auflebt. *Auf dem Wege dieser Assoziationen gerät das Mannigfaltigste und Verschiedenste zusammen,* auch das, was gar nicht zusammen gehört. Dieses Zusammengeraten ist das charakteristische Merkmal auf dieser ersten Stufe, wo von einem Zusammenfassen des Zusammengehörenden noch keine Rede sein kann. Wenn frühere Bewusstseinsvorgänge später in ähnlichen wieder aufleben, so nennen wir das *Gedächtnis,* das natürlich ganz verschieden ist von der Erinnerung. Das Gedächtnis gehört also auch schon dieser ersten Stufe an. Charakteristisch für diese Bewusstseinsvorgänge, die wir mit den Tieren gemein haben, ist, dass wir uns ihnen gegenüber leidend verhalten. Kant nennt das Rezeptivität des Bewusstseins.

Affekte und Leidenschaften.

104. Affekte sind *Gefühle von grosser Intensität,* die leicht zu einem Maximum anschwellen und unsere Urteils- und Willenstätigkeit stark beeinflussen. Leidenschaften sind Begierden von dem gleichen Charakter. Der Zorn als Affekt kommt auch beim Tiere vor und ebenso der leidenschaftliche Hass. Charakteristisch für diese Vorgänge sind *die körperlichen Ausdrucksbewegungen,* in denen sie sich kundgeben: Ballen der Faust, Stampfen mit dem Fusse usw.

105. Alle diese Bewusstseinsvorgänge sind dadurch charakterisiert, dass sie verschieden sind bei verschiedenen Personen und bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten, gerade wie wir das von den Empfindungen gesehen haben. Daher kommt es, dass für sie keine allgemeinen Gesetze aufgestellt werden können. Ihr Mittelpunkt ist Lust und Unlust; sie machen *das gesetzlose Gebiet der Hedonik* aus, ganz verschieden von den durch allgemeine Gesetze geregelten Gebieten der Logik, Ethik, und Ästhetik. Alle diese Bewusstseinsvorgänge sind ferner mit den körperlichen Vorgängen, die ihnen zugrunde liegen oder folgen, den Reizen und Bewegungen, zu einer nicht näher zu bestimmenden Einheit verbunden. Die

Reize, wenigstens die Rp und Rc sind nicht bloss die vorgängigen Bedingungen der Empfindungen sondern mit ihnen zur Einheit verbunden. Deshalb sagen wir: Wir sehen mit den Augen, hören mit den Ohren, suchen mit den Händen einen Gegenstand zu erreichen, fliehen ihn durch Fortlaufen.

Erkenntnis dieser Bewusstseinsvorgänge.

106. Die wichtigste Frage ist, wie wir diese Bewusstseinsvorgänge kennen lernen. Mit der Antwort hierauf betreten wir schon ein ganz neues Gebiet, das Gebiet der Erkenntnis. So wie wir diese Bewusstseinsvorgänge genannt haben, Empfindungen, Gefühle, Bestrebungen, Affekte, Leidenschaften, sind sie blosse Abstraktionen, keine Wirklichkeiten. Nur insofern sie mit dem Ich verbunden sind, sind sie konkret und somit auch etwas Wirkliches. Nur durch die Ichurteile, die diese Vorgänge mit dem Ich verbinden, lernen wir sie kennen. In diesen Urteilen sind sie uns zuerst gegeben. Aber das Ich dieser Urteile ist das körperliche Ich, dies lernen wir nur so kennen wie alle anderen Körper, und die Urteile, die wir fällen, sind nicht bloss gedankliche sondern auch sprachliche Formulierungen des Erkennens, und die Sprache setzt wieder zu ihrem Zustandekommen Empfindungen voraus. So kommt auch hier für die Entstehung dieser Urteile alles auf Empfindungen zurück. Einen Teil der niederen Bewusstseinsvorgänge, nämlich die Empfindungen, verwenden wir als Erkenntnismittel; nach dem Raum- und Zeitgesetz usw. gestalten wir diese Empfindungen und kommen so zu den Sachurteilen: Das Laub ist grün usw. Hier werden unmittelbar aus den Empfindungen „grün, rot“ als Glieder dieser Urteile Vorstellungen; aber nur die Empfindungen selbst können auf diese Weise als Glieder solcher Urteile zu Vorstellungen werden, nicht die Gefühle, nicht die Begehrungen, obschon Gefühle und Begehrungen mit Vorstellungen verknüpft sind, die den Empfindungen ihren Ursprung verdanken. Ich sage: Ich habe Lust an einer Sache, ich habe Verlangen nach einer Sache, was natürlich voraussetzt, dass mit dieser Lust und diesem Verlangen eine Vorstellung der Sache verknüpft ist. Das ist nicht so zu denken, als wenn die Lust und das Verlangen durch die Vorstellung auf den Gegenstand bezogen würde, sondern Lust

und Verlangen bilden mit der Vorstellung eine Einheit und sind insofern ebenso unmittelbar auf den Gegenstand bezogen wie die Vorstellung. (Brentano). Aber die Gefühle sind nicht bloss Lust- und Unlustgefühle sondern wie die Empfindungen ursprünglich einfache Bewusstseinsvorgänge, die sich aber dadurch von den Empfindungen unterscheiden, dass sie nicht etwas von ihnen Verschiedenes sondern nur sich selbst kundtun. Muskel-, Sehnen-, Gelenkgefühle begleiten die Bewegungen unserer Glieder; aber von diesen Bewegungen selbst haben wir nur Gesichtsempfindungen und Gesichtsvorstellungen oder bei Blinden Tastempfindungen und Tastvorstellungen. Die die Bewegungen begleitenden Gefühle sind nicht Vorstellungen der Bewegungen.

107. Wenn wir auch sagen müssen, dass Gefühle nie selbst zu Vorstellungen werden, sondern nur wieder als Gefühle aufleben können, — und das Gleiche gilt natürlich von den Bestrebungen — dann müssen wir doch anerkennen, dass wir von den Gefühlen wie von den Begehrungen eben auf Grund der Ichurteile wirkliche Vorstellungen gewinnen. In den Urteilen über die Gefühle und Begehrungen haben natürlich die Gefühle und Begehrungen selbst keine Stelle sondern nur die Vorstellungen von ihnen. Wir wissen, wie uns bei den Sehnen-, Gelenk- und Muskelgefühlen zu Mute ist. Auch diese ursprünglich in den Urteilen auftretenden und durch sie gewonnenen Vorstellungen können nun in ähnlichen Vorstellungen später aufleben und tun das nach den Gesetzen der Assoziation. Das muss geschehen, wenn wir uns einer früheren Vorstellung erinnern sollen. *Alle Erinnerung ist auch ein Urteil und zwar ein Ichurteil*, das notwendigerweise die fortdauernde Dieselbheit des Ich voraussetzt. Ich erinnere mich, dass ich ihn früher sah, dass ich das früher dachte. Natürlich ist das eine Erkenntnistätigkeit, die selbstverständlich bei den Tieren nicht vorkommt.

Die Phantasietätigkeit.

108. Aber wir bleiben bei den in uns wieder auflebenden Vorstellungen und ihren assoziativen Verknüpfungen nicht stehen. Wir unterscheiden in ihnen das Typische, das Charakteristische; wir fassen sie zu einem Ganzen zusammen, das wir

als schön bezeichnen. Das sind die Tätigkeiten einer weiteren über das niedere Bewusstsein hinausliegenden Sphäre, die wir als *Phantasie* bezeichnen. Sie ist die *Grundlage der Kunst;* hier herrscht nicht Lust und Unlust, hier herrscht Gefallen und Missfallen. Lust haben wir an etwas, weil es uns angenehm ist, und umgekehrt, wenn es uns angenehm ist, haben wir an ihm Lust. Gefallen haben wir an etwas, weil es schön ist; aber nicht dann, wenn es uns gefällt, und darum, weil es uns gefällt, gilt es als schön, sondern nur, weil es einem allgemeingültigen Gesetze entspricht. Mit anderen Worten: *Für das Angenehme gibt es kein allgemein gültiges Gesetz,* keinen anderen Masstab als die immer von Zeit zu Zeit und von Person zu Person wechselnde Lust. Hingegen für das Schöne ist nicht etwa das Gefühl der Masstab, sondern es gibt ein allgemeingültiges Gesetz, nach dem wir bestimmen, was schön ist. Dieses allgemeingültige Gesetz ist hier der Wertmasstab.

Die Spontaneität des Bewusstseins.

109. Kant bezeichnet die *höheren Bewusstseinsvorgänge* als *Spontaneität des Bewusstseins.* Zu ihnen müssen wir auch die bereits erwähnte *Phantasietätigkeit* rechnen, sofern sie durch allgemeingültige Gesetze bestimmt wird. Ausserdem gehören zu den höheren Bewusstseinsvorgängen das *Erkennen* und das *Wollen,* aber auch die *Gefühle, die sich an Erkennen und Wollen anschliessen* und durch die Gesetze des Erkennens und Wollens geregelt werden. Aristoteles sagt vom Erkennen, dass es immer mit dem zu tun hat, was so ist, wie est ist, und nicht anders sein kann. Wenn wir sagen: „Der Baum ist grün“, dann drücken wir damit aus, dass der hier und jetzt stehende Baum hier und jetzt so ist, wie er ist, und nicht anders sein kann, trotzdem er vorher etwa nur Knospen hatte und nachher sein Laub verliert. Von dem Wollen sagt Aristoteles, dass es sich bei ihm immer um etwas handelt, was so ist und auch anders sein kann. Wir können wollen und nicht wollen, so wollen und anders wollen. Danach scheint es, als wenn es für das Wollen keine allgemeingültigen Gesetze gibt, aber Kant erklärt ausdrücklich das Wollen als ein Handeln nach Gesetzen. Das Begehren ist nach ihm von Lust und Unlust abhängig, und Lust und Unlust sind verschieden bei verschiedenen Personen

und bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten; hier gibt es also keine allgemeingültigen Gesetze. Für das Wollen macht Kant als allgemeingültiges Gesetz das Sittengesetz geltend. Wir haben früher schon gesehen, dass die höheren Bewusstseinsvorgänge aus dem Bewusstsein als ihrem Grunde hervorgehen. Deshalb können wir sie als Tätigkeiten bezeichnen, und aus diesem Grunde fasst auch Kant sie unter dem Namen der Spontaneität zusammen. Sie sind das spontan aus dem Bewusstsein Hervorgehende. Ihnen gegenüber verhalten wir uns aktiv, während wir bei den Empfindungen und Begierden äusseren Einflüssen ausgesetzt sind oder uns leidend verhalten.

110. *Beim Wollen handelt es sich um das, was gut und nicht gut ist.* Wir billigen das, was gut ist, wir missbilligen das, was nicht gut ist. Aber nicht von unserer Billigung und Missbilligung hängt seine Güte und Schlechtigkeit ab; nicht darum nennen wir es gut und schlecht, weil wir es billigen und missbilligen, sondern umgekehrt, wir billigen und missbilligen es, weil es gut und schlecht ist. Die Güte und Schlechtigkeit ist eine Eigenschaft, die durch ein allgemeingültiges Gesetz bestimmt wird, wie wir das später sehen werden. Dadurch unterscheidet sich das Gute und das Schlechte von dem Angenehmen und Unangenehmen: Angenehm ist uns das, was uns Lust bereitet, und umgekehrt, was uns angenehm ist, bereitet uns Lust. Wir sahen schon früher, dass es sich mit dem Schönen und Hässlichen gerade so verhält wie mit dem Guten und Schlechten. Was schön ist, gefällt uns, was hässlich ist, missfällt uns. Aber nicht das Umgekehrte gilt, dass das, was uns gefällt, auch schön ist, und das, was uns missfällt, hässlich ist. Nicht darum, weil uns etwas gefällt und missfällt, nennen wir es schön und hässlich, sondern weil es schön und hässlich ist, deshalb gefällt und missfällt es uns. Auch das Schöne und Hässliche beruht auf einem allgemeingültigen Gesetz.

111. Lust und Unlust entsprechen dem Angenehmen und Unangenehmen und das Angenehme und Unangenehme der Lust und Unlust. Es sind dies Gefühle, die zum niederen Bewusstsein oder zur Rezeptivität des Bewusstseins gerechnet werden müssen. Ganz verschieden davon ist das Gefallen und Missfallen, das sich auf das Schöne und Hässliche bezieht, und die Billigung und die Missbilligung, die gegenüber dem Guten

und Schlechten stattfinden. Auch das Gefallen und Missfallen, Billigen und Missbilligen sind Gefühle; aber es sind Gefühle, die sich an das Erkennen und Wollen anschliessen und in letzter Instanz von den Gesetzen des Erkennens und Wollens bestimmt werden. Es soll das nun freilich nicht heissen, dass es nicht auch ein missleitetes Gefallen und Missfallen, Billigen und Missbilligen geben kann. Möglicherweise ist die sinnliche Lust und Unlust der Grund eines scheinbaren Gefallens und Missfallens; einer Billigung und Missbilligung. Ist dies der Fall, dann gehören natürlich diese Gefühle zu den niederen Bewusstseinsvorgängen; nur wenn sie von allgemeingültigen Gesetzen geregelt werden, können wir sie den höheren Bewusstseinsvorgängen zurechnen.

Das Erkennen. Allgemeines.

Das Erkennen und die Kenntnisnahme.

112. Unter dem Erkennen verstehen wir das Denken mit dem Bewusstsein der Allgemeingültigkeit. Das Bewusstsein der Allgemeingültigkeit verbindet sich mit jedem auch dem allerindividuellsten Ergebnis der Forschung; es verbindet sich mit jeder Wahrnehmung, auf Grund deren wir sagen: Es ist so, es kann nicht anders sein. Freilich gibt es nun auch eine Reihe von Bewusstseinsvorgängen, die mit dem Erkennen mehr oder minder nahe zusammenhängen und doch nicht durch das Bewusstsein der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit charakterisiert sind. Die flüchtigen *Wahrnehmungen,* die kaum über die Stufe der Empfindungen hinausgehen, sind von dieser Art und ebenso die Vorgänge, die wir als *Kenntnisnahme* bezeichnen. Durch diese flüchtigen Wahrnehmungen sind wir ebenso wie die Tiere imstande, uns in der Aussenwelt zu orientieren und uns ihr anzupassen. Wir nehmen Kenntnis von einem Gegenstand, wenn wir ein Wissen von seinem Namen erhalten und die Bedeutung dieses Namens kennen. Durch die Kenntnisnahme und die sprachliche Bezeichnung der Dinge wird uns der Verkehr mit unseren Mitmenschen ermöglicht. Also eine Orientierung in der Aussenwelt und eine Anpassung an diese und ebenso der Verkehr mit unseren Mitmenschen ist möglich ohne eigentliches Erkennen.

Die verschiedenen Arten des Wissens.

113. Allgemeiner und umfassender als der Begriff des Erkennens ist der des Wissens. Wir unterscheiden: 1. ein uneigentliches Wissen, nämlich das Wissen der Bewusstseinsvorgänge um sich selbst, das keinen von ihnen verschiedenen Gegenstand hat, die sogenannte Bewusstheit; 2. ein nicht namentliches Wissen, das nie zu einem namentlichen werden kann: von den verschiedenen Tonnuancen der Instrumente, von den Farbennuancen, von den Gesichtszügen der einzelnen Personen, an denen wir sie bestimmt wiedererkennen, haben wir ein solches Wissen; 3. das nicht namentliche Wissen, das zu einem namentlichen werden kann, wie wir es von allen Gegenständen haben, die wir auf den ersten Blick nicht zu benennen vermögen, deren Namen uns aber später einfallen; 4. das assoziative Wissen von den Namen und Eigenschaften, die uns einfallen, wenn wir Gegenstände sehen, und sich sofort mit ihren Gesichtsbildern assoziativ verknüpfen; 5. das urteilende Wissen, wenn wir bei diesen blossen Assoziationen nicht stehen bleiben, sondern Namen und Eigenschaften mit dem Gegenstand im Urteil verbinden; 6. das unmittelbare, nicht durch Schlüsse vermittelte Wissen; 7. das durch Schlüsse vermittelte Wissen; 8. das einschliessliche Wissen: mit jedem Urteil ist das Bewusstsein der Wahrheit einschliesslich verbunden, mit jedem Sachurteil ein Ichurteil, wie wir das früher schon gesehen haben; 9. das ausdrückliche Wissen, wenn das Bewusstsein der Wahrheit und das Ichurteil als übergeordnetes Urteil zu dem Sachurteil hinzugefügt wird: „Ich urteile, dass der Baum grün ist; es ist wahr, dass der Baum grün ist“; 10. das Wissen im ganzen, von einer Landschaft z. B., die wir mit einem Blick umfassen; 11. das Wissen im besondern oder das Bemerken; 12. das Wissen als Zustand, das uns befähigt, über Gegenstände, die wir kennen gelernt haben, z. B. in der Geschichte, Geographie Urteile zu fällen; 13. das Wissen als Tätigkeit; eben diese Urteile, die wir auf Grund des zuständlichen Wissens fällen; 14. das Wissen ohne Einsicht, d. h. ohne das Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens; 15. das Wissen auf Grund der Einsicht; 16. das Wissen auf Grund unmittelbarer Empfindungen; 17. das Wissen auf Grund von Vorstellungen, die aus Emp-

findungen hervorgegangen sind: das Vorstellen vom alten Kaiser Wilhelm ist für den, der ihn früher gesehen hat, ein Wissen dieser Art; 18. das konkrete Wissen um Gegenstände, die als individualisiert aufgefasst werden; — alle Gegenstände des Erkennens sind individualisiert; nur dadurch, dass sie es sind und wir sie von allen anderen Gegenständen unterscheiden können, sind sie Gegenstände des Erkennens; aber wir können auch von ihrer Individualität absehen, dann haben wir 19. ein abstraktes Wissen: ein abstraktes Wissen haben wir von Empfindungen, Gefühlen, Begriffen und Vorstellungen, insofern wir sie nicht auf unser Ich beziehen, von unserem Ich, insofern wir es nicht auf den mit ihm verbundenen Körper beziehen, wodurch seine Individuation herbeigeführt wird; 20. das anschauliche Wissen: wenn das Wissen auf Empfindungen beruht, die ursprünglich in uns auftreten oder wieder aufleben, und wenn zugleich der Gegenstand als individualisiert aufgefasst wird, so haben wir ein anschauliches Wissen; auch vom leeren Raum, insofern wir ihn mit Phantasiestoff früherer Empfindungen ausfüllen, haben wir ein anschauliches Wissen.

Die das Erkennen einleitenden Vorgänge.

114. Den ersten das Erkennen einleitenden Vorgang bilden die *Empfindungen.* Sie verbinden sich mit Lust- und Unlustgefühlen, aus denen Bewegungen des Festhaltens und Abwehrens hervorgehen. Vermöge dessen sind wir auf Grund dieser Empfindungen imstande, uns in der äusseren Welt einzurichten, das uns Nützliche zu suchen, das uns Schädliche zu fliehen, uns den äusseren Umständen anzupassen und im Kampfe ums Dasein den Sieg davonzutragen. Orientieren können wir uns in der äusseren Welt insbesondere dadurch, dass den Empfindungen je eine besondere dem Raum und der Zeit und den Raum- und Zeitformen entsprechende Beschaffenheit eignet, auf Grund deren wir bald das Raumgesetz, bald das Zeitgesetz, bald diese Raumform bald eine andere auf die Empfindungen anwenden. Auch das bloss auf Empfindungen, Lust- und Unlustgefühle und entsprechende Bewegungen eingeschränkte Tier kann sich ebenso wie wir im Raum und auch in der Zeit orientieren. Diese Empfindungsvorgänge genügen vollständig, um den Fortbestand unseres Lebens zu sichern; dazu

bedarf es keiner weiteren eigentlichen Erkenntnisvorgänge; sie ermöglichen uns den Verkehr mit den Dingen der Aussenwelt.

115. Als weiteren einleitenden Vorgang für das Erkennen bezeichnen wir *die Sprache*, die den Verkehr mit unseren Mitmenschen ermöglicht. Wir unterscheiden *fünf Stufen der Sprachentwicklung.* Die beiden ersten haben wir mit den Tieren gemein, die drei letzten machen die menschliche Sprache aus und vermitteln uns den Erwerb der sprachlichen, d. h. aus der Sprache stammenden Vorstellungen und Urteile. Erste Stufe der Sprachentwicklung: Mit den Gesichtsempfindungen verbinden sich Gehörsempfindungen von den Klängen der Worte, die bei Gelegenheit des Entstehens dieser Empfindungen von den Erwachsenen gesprochen werden. Gesichtsempfindung vom Gegenstand „Stuhl" und Gehörsempfindung vom Wort „Stuhl" assoziieren miteinander. Wenn das Kind jetzt das Wort Stuhl hört, blickt es den Stuhl an oder sucht den Stuhl, und man sagt von ihm, es versteht die Sprache.

116. Aber das Kind spricht schon früh in Lalllauten, von denen die frühesten in allen Sprachen „ma" und „pa" zu sein scheinen, was von den Eltern dann als „Ma-ma" und „Pa-pa" gedeutet wird. Von diesen Lalllauten, die es spricht, hat es erstens Muskelgefühle der Bewegung der Sprachwerkzeuge, zweitens Gehörsempfindungen. Auch diese Muskelgefühle und Gehörsempfindungen assoziieren miteinander. Nun hört das Kind auch die Erwachsenen sprechen. Viele Nuancen seiner Lalllaute, von denen es Muskelgefühle hat, stimmen mit den Teilen der Worte der Erwachsenen, von denen es Gehörsempfindungen hat, überein. So assoziieren auch die Muskelgefühle von diesen Nuancen mit den entsprechenden Gehörsempfindungen von den Teilen der Worte Erwachsener. Wenn es nun diese Worte hört, so werden auch die entsprechenden Muskelgefühle in ihm erweckt. Diese setzen die Sprachwerkzeuge in Bewegung. Das Kind spricht das Wort nach. Wenn es dabei die Gegenstände zugleich ansieht, die mit dem Worte bezeichnet werden, so sagt man: Das Kind fängt an zu sprechen. Es ist die zweite Stufe der Sprachentwicklung.

117. Aber wie geht es mit den Taubstummen? Bei dem Taubstummen muss der Lehrer die ursprünglich unartikulierten Laute desselben in ihre einzelnen Bestandteile zerlegen, dabei

den Taubstummen veranlassen, zuerst bei dem unartikulierten Laut, den er selbst hervorbringt, seinen eigenen (des Taubstummen) Kehlkopf zu berühren, dann bei den Teilen dieser Laute den Kehlkopf des Lehrers zu berühren. Nun assoziieren Muskelempfindungen zur Hervorbringung des unartikulierten Lautes mit den Berührungsempfindungen vom Kehlkopf des Taubstummen, und weiterhin assoziieren wieder mit diesen die Berührungsempfindungen vom Kehlkopfe des Lehrers, die den Teilen der unartikulierten Laute entsprechen. Wenn nun der Lehrer einen Teil dieser unartikulierten Laute ausspricht und zugleich seinen Kehlkopf dabei vom Taubstummen berühren lässt, so leben die Berührungsempfindungen vom eigenen Kehlkopfe des Taubstummen, sofern sie diesen Teilen eines unartikulierten Lautes entsprechen, wieder auf, und mit diesen Berührungsempfindungen leben auch die mit ihnen assoziierten Muskelgefühle der Sprachwerkzeuge wieder auf, die zur Hervorbringung dieses Teiles des unartikulierten Lautes erforderlich sind, und diese Teile werden gesprochen. Aus diesen Teilen setzen sich dann allmählich die Worte der artikulierten Sprache der Vollsinnigen zusammen.

118. Es ist einleuchtend, dass die erste und zweite Stufe der Sprachentwicklung nur auf dem Wege der Assoziation zustande kommt. Auf diesen beiden Stufen haben wir noch nichts anderes wie beziehungslose je für sich dastehende Gesichts- oder Gehörsempfindungen und Muskelgefühle. Nun bestehen aber alle menschlichen Sprachen in Sätzen, und das Wesentliche der Satzverbindung ist in der Beziehung des einen Wortes auf das andere zu suchen. Die Frage ist: Wie kommt diese Beziehung zustande? Man hat als dritte Sprachstufe unterschieden das Sprechen des Kindes in blossen Prädikaten, bei denen das Subjekt durch die Haltung des Körpers, den Blick des Auges ersetzt wird. Das Kind sagt, zur Mutter, zum Vater, zur Flasche sich wendend: Mama! — Papa! — Flasche! — Es will sagen: Das ist die Mama, das der Papa, das die Flasche. Der Blick des Auges und die Haltung des Körpers muss hier das Subjekt ersetzen. Es ist möglich, dass auch auf dieser Stufe noch keine bewusste Beziehung des als Prädikat gebrauchten Wortes auf etwas von ihm Verschiedenes stattfindet, sondern auch hier noch lediglich Assoziationen vorhanden

sind. Dann gehört auch diese dritte Stufe noch der Tiersprache an. Ein Papagei kann ebenso wie ein Kind in blossen Prädikaten sprechen lernen. Allein wir Menschen bleiben nicht bei der dritten Stufe stehen, sondern gehen zu einer vierten über.

119. Charakteristisch für unsere Empfindungen ist, dass sie ursprünglich nicht fest umrissene Gebilde darstellen, sondern mehr oder minder verschwommen sind. Ein Kind nannte alle Männer mit Bärten Papa. Das gilt auch von den Tast- und Gesichtsbildern, die wir von den Gegenständen haben. Die Unterschiede der ähnlichen Gesichtsbilder z. B. von verschiedenen Männern, von verschiedenen Frauen werden vernachlässigt. Man nennt diesen Vorgang die unwillkürlich eintretende Abstraktion, welche in einem Unbestimmtlassen der Unterschiede ähnlicher Empfindungsgebilde besteht. Auf der vierten Stufe nun tritt an die Stelle des ursprünglich durch die Haltung des Körpers und den Blick des Auges ersetzten Subjektes die unbestimmte Pronominalwurzel „das“, die sich in allen Sprachen findet. Das Kind sagt: Das — Papa, das — Flasche. Jetzt wird das Wort Papa, Flasche ohne Zweifel auf dieses „das“ bezogen. Dadurch wird erstens das Wort selbst, das ursprünglich nur in Empfindungsklängen besteht, die beziehungslos sind, zu einer Wortvorstellung, und dadurch wird zweitens das mit dem Wort assoziativ verbundene, mehr oder minder unbestimmte Empfindungsgebilde des Gesichtssinnes zu einer Sachvorstellung. Aus den ursprünglich beziehungslosen Gehörsempfindungen und den ursprünglich beziehungslosen Gesichts- oder Tastempfindungen werden so Vorstellungen, die sich auf etwas von ihnen Verschiedenes, nämlich auf das Subjekt „das“ beziehen. Auch dieses „das“ dieser ursprünglichen Sätze wird eben in diesen Sätzen auf das Einzelne bezogen, auf welches es hinweist. Das mehr oder weniger unbestimmt gebliebene Gesichts- oder Tastbild, das mit dem Prädikatswort bezeichnet wird, wird eben damit auf dieses durch das Subjekt „das“ bezeichnete Einzelne bezogen. Das Einzelne wird unter ihm befasst. Da das Prädikatswort mehr oder minder unbestimmt ist, kann es auf verschiedene ähnliche Einzeldinge bezogen werden, ist auf sie anwendbar, d. h. es ist allgemein. Es ist das schlechte Allgemeine, wie wir es nennen, das in der Anwendbarkeit einer Vorstellung auf verschiedene, ähnliche

Einzeldinge besteht. Die Wortvorstellung ist nun in erster Linie Name dieses Einzeldings; aber in zweiter Linie bedeutet sie das, was das mit ihr verbundene mehr oder minder unbestimmte Gesichts- oder Tastbild enthält. Der Inhalt dieser Sachvorstellung wird so zur Bedeutung der Wortvorstellung.

120. Die Hauptschwierigkeit ist die Beziehung des Subjektsworts „das“ auf den Einzelgegenstand und diese scheint nur durch ein apriorisches in unserm Bewusstsein funktionierendes Gesetz zustande kommen zu können. (Vgl. meine Schrift „Vom Lernen“ S. 17). Ist nun einmal diese vierte Stufe der Sprachentwicklung erreicht, dann kann auch leicht an die Stelle des unbestimmten „das“ das Prädikat, die Wort- und Sachvorstellung, die das Prädikat bilden, gesetzt werden. An die Stelle des Satzes „Das — Papa“ tritt jetzt der andere: Papa — gut — lieb — krank, Puppe zerbrochen. Auch hier bezeichnet immer das Subjekt noch etwas einzelnes; aber da das Subjekt und die mit ihm verbundene Sachvorstellung den allgemeinen auf mehrere einzelne anwendbaren Charakter hat, so kann leicht aus diesen singulären Urteilen ein allgemeines gebildet werden. Statt zu sagen: „Diese Blume ist rot“, kommt das Kind leicht dazu zu sagen: „Die Blumen sind rot“ oder: „Die Blume (in kollektivem Sinne) ist rot.“

121. Es ist zu beachten wichtig, dass wir auf diesem Wege nur zu Gemeinbildern kommen, die immer mehr oder minder verschwommen oder unbestimmt bleiben. Wir haben ein solches Gemeinbild vom Hund, vom Pferd usw., das wohl zu unterscheiden ist von den von den Zoologen festgestellten Begriffen des Hundes und des Pferdes. Diese Begriffe kommen erst durch die später zu behandelnde wegdenkende Abstraktion zustande, die von den die Umrisse unbestimmt lassenden Gemeinbildern sorgfältig unterschieden werden muss. Der Begriff des Hundes, Pferdes bestimmt genau die Stelle, welche Hund und Pferd in der Gesamtwirklichkeit einnehmen, und er würde auch seine volle Gültigkeit behalten, wenn es gar keinen Hund, gar kein Pferd gäbe, oder wenn die Rassen ausstürben. Von unseren Gemeinbildern Hund, Pferd können wir nicht einmal genau angeben, was wesentlich zu ihnen gehört und was an ihnen unwesentlich ist. Es darf nun nicht ausser acht gelassen werden, dass auch auf dieser Stufe des sprachlichen

Denkens schon apriorische Gesetze wie das des Raumes und der Zeit, wenn wir die verschiedenen Raumformen, Dreieck, Viereck usw. und die verschiedenen Bewegungsformen rechts, links usw. ins Auge fassen, eine Rolle spielen. Ganz besonders gilt das von den apriorischen Zahlgesetzen. Wir zählen die 4 Beine des Hundes, und die 4 ist wie jede Zahl ein ganz allgemein gültiges apriorisches Gesetz. Sie ist in alle Ewigkeit das Doppelte von 2, die Hälfte von 8, 1 mehr als 3 usw. Das sind lauter allgemeine Begriffe; aber dennoch springt in die Augen, dass diese Urteile des sprachlichen Denkens keineswegs auf eine Stufe gestellt werden können mit den Urteilen des eigentlich begrifflichen Denkens, mit den wissenschaftlichen Urteilen, dass mit ihnen, mit anderen Worten das Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens noch nicht verbunden ist.

Das eigentliche Erkennen.

Einsicht und Wahrheit.

122. Das sprachliche Denken vermittelt durch seine Vorstellungen und Urteile das Kennenlernen. Wir lernen die Namen der Dinge durch dasselbe kennen und ihre Bedeutung, und so ermöglicht es uns den Verkehr mit unseren Mitmenschen. Von ihm ist ganz und gar verschieden *das Erkennen.* Es *beruht immer auf einer Einsicht d. h. auf einem Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens,* aber setzt sich aus einer Reihe von Teilvorgängen zusammen. Der erste Vorgang ist das *Einleuchten* des Nichtandersseinkönnens. Ihm folgt die *Einsicht* wie nach der Physiologie dem Druck auf die äussere Hand der Gegendruck folgt. In der Einsicht besteht eigentlich das Erkennen. Wir können uns der Einsicht erwehren, uns weigern, etwas einzusehen, wenn es unseren Interessen und Neigungen widerspricht. Dann leuchtet uns die Sache ein; es dämmert auch die Einsicht auf, aber sie wird in den Hintergrund gedrängt und kommt so nicht zur Geltung. Der dritte Vorgang ist das *Urteilen.* Er setzt sich aus dem Vorstellen des Nichtandersseinkönnens und aus dem Meinen, Dafürhalten des Nichtandersseinkönnens-

könnens zusammen. In der Einsicht sind beide Vorgänge, das Vorstellen und Meinen, noch ungeschieden voneinander, im Urteil treten sie auseinander. Das Vorstellen geht dem Meinen voran; ganz allgemein gefasst, ist das Urteil das Dafürhalten eines Sachverhaltes als eines Nichtandersseinkönnenden, wenigstens das Erkenntnisurteil. Das Urteil also, dem wir einen Erkenntniswert zuschreiben, ist das Dafürhalten eines Sachverhaltes als eines Nichtandersseinkönnens. Als vierter Vorgang folgt *die Gewissheit,* die im Ausschluss jedes Zweifels besteht; ist das Urteilen eine Tätigkeit, so ist die Gewissheit ein Zustand; sie drückt den ruhigen Besitz des Erkannten aus. Die mit den Erkenntnisurteilen verbundene Gewissheit hat keine Grade; sie ist kein Gefühl, wie Windelband meint. Wie etwas entweder wahr oder falsch ist, was kein Mittleres zulässt, so ist etwas in gleicher Weise gewiss oder ungewiss.

123. Was uns einleuchtet, was wir einsehen, ist das Nichtandersseinkönnen, und ebenso urteilen wir auch, dass das, was wir urteilen, das im Urteil Gemeinte, nicht anders sein kann, und endlich sind wir gewiss, dass dieses Gemeinte nicht anders sein kann. *Das Nichtandersseinkönnende* ist das Allgemeingültige für alle Denkenden, es ist das Objektive, es ist *die Wahrheit.* Es hat einen überzeitlichen und Ewigkeitscharakter. Dass wir hier zusammen sind, gilt für alle Zeit, für die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft, wenn es auch nur eine kurze Zeit dauert. Nur unter dieser Voraussetzung ist es wahr. Die Wahrheit ist also Gegenstand des Einleuchtens, der Einsicht, des Urteils, der Gewissheit; sie ist Gegenstand des Erkennens und erst in zweiter Linie, weil der Gegenstand des Erkennens die Wahrheit ist, kann auch das Erkennen als wahr bezeichnet werden oder die Wahrheit als Eigenschaft des Erkennens betrachtet werden.

Einfluss des Willens auf das Erkennen.

124. Wie wir uns weigern können, etwas einzusehen, so kann auch beim Urteil und bei der Gewissheit schon der Wille eine Rolle spielen. Die Stoiker erklären das Urteilen als ein *κατατίθεσθαι*, als eine *κατάθεσις*, als eine Zustimmung, was Cicero mit *assensus* übersetzt; auch Cartesius nennt das Urteilen einen *assensus* oder Zustimmung, Brentano nennt es *ein An-*

erkennen oder *Verwerfen.* Das alles sind Willenstätigkeiten, die sich mit dem Urteil verbinden, und von dem Dafürhalten oder Meinen, in dem es besteht, sorgfältig unterschieden werden müssen. Das Dafürhalten oder Meinen, das auf wirklicher Einsicht beruht, ist ein theoretisches Verhalten, die Zustimmung, das Anerkennen und Verwerfen eine praktische Tätigkeit. Entsprechend kann man auch bei der *Gewissheit* von einem *Festhalten an dem Erkannten* reden. Dieses Festhalten ist von dem ruhenden Besitz des Erkannten, von der Gewissheit als Zustand, wohl zu unterscheiden. Es ist ein Akt des Willens. Dieses Festhalten kann natürlich auch Grade haben. Wir sahen ferner schon, dass wir uns weigern können, etwas einzusehen. Natürlich ist auch diese Weigerung ein Akt des Willens.

125. Aber das wichtigste ist, dass bei weitem die meisten unserer Urteile nicht auf einer Einsicht beruhen, sondern blinde Urteile sind, die ihren Ursprung in unseren Neigungen, Interessen oder in Willensvorgängen haben. Auch die Erziehung, Gewöhnung, die öffentliche Meinung sind Quellen von zahllosen blinden Urteilen, da alle diese Urteile in uns Neigungen oder Gewöhnungen erzeugen. Bei weitem *die meisten Urteile* sind derartige *blinde Urteile.*

126. Auch mit ihnen ist *eine Gewissheit* verbunden, aber diese Gewissheit ist von anderer Art wie die Gewissheit, welche mit den auf Einsicht beruhenden Urteilen sich verbindet. Auch diese Gewissheit besteht im Ausschluss jedes Zweifels, aber sie unterscheidet sich dadurch von der auf Einsicht beruhenden Gewissheit, dass sie Grade hat, wie das ihr zugrunde liegende Gefühl und der ihr zugrunde liegende Wille, und dass sie wie Affekte und Leidenschaften ins Masslose gesteigert werden kann. Man denke an die Gewissheit des Fanatikers der Religion, des Fanatikers der Irreligiosität und des Fanatikers der eigenen Überzeugung auf wissenschaftlichem Gebiet.

Die mit blinden Urteilen verbundene vermeintliche Einsicht.

127. Das Schlimmste ist, dass nun diese uns beherrschenden Gewissheiten, die aus blinden Urteilen hervorgehen, die Annahme zur Folge haben, dass diesen Urteilen eine Einsicht zugrunde liegt. Der Fanatiker lässt es sich nicht ausreden,

dass er von dem, wovon er überzeugt ist, eine wirkliche Einsicht hat. Es gibt also erstens eine wahrhafte und wirkliche Einsicht, welche die Grundlage der auf Einsicht beruhenden Urteile bildet, und zweitens eine vermeintliche, fälschliche sogenannte Einsicht, welche die Folge der mit blinden Urteilen verbundenen Gewissheit ist. Natürlich können die blinden Urteile nur zufällig wahr sein; notwendig wahr sind nur die auf wirklicher Einsicht beruhenden Urteile.

128. Die merkwürdige Möglichkeit unseres Bewusstseins, die wirkliche Einsicht in den Hintergrund zu drängen, etwas nicht einsehen zu wollen, trotzdem es uns einleuchtet, ist die Grundlage alles sittlich verwerflichen Handelns. Sittlich verwerflich ist eine Handlung nur dann, wenn uns zum Bewusstsein kommt, wenn uns einleuchtet: „Das darfst du nicht tun, das musst du tun", und wenn wir dann auf Grund dieses Einleuchtens die uns aufdämmernde Einsicht bekämpfen, uns ihr widersetzen und sie dadurch unwirksam machen, so dass wir nun das Gegenteil zu glauben und für wahr zu halten anfangen können und schliesslich uns einbilden, gerade von diesem Gegenteil eine Einsicht zu haben. *Es ist in letzter Instanz der Widerstand gegen die erkannte Wahrheit die Quelle von allen sittlichen Verfehlungen.*

Kann die Einsicht als Kriterium der Wahrheit betrachtet werden?

129. Man hat die Einsicht als Kriterium (Kennzeichen) der Wahrheit bezeichnet. Das Wort *ἐνάργεια* Einsicht kommt zuerst bei den Epikureern vor, wird dann von den Stoikern übernommen, von Cicero mit „evidentia" übersetzt und geht so in die philosophische Kunstsprache über. Es fragt sich, ob die Einsicht ein unterscheidendes Kennzeichen der Wahrheit sein kann. Wir wissen, dass es neben der wirklichen Einsicht auch eine vermeintliche Einsicht oder Evidenz gibt, und das muss uns von vornherein bedenklich machen, die Evidenz als Kriterium der Wahrheit zu betrachten. Brentano und sein Schüler Hillebrandt in Innsbruck, ebenso Marty in Prag halten daran fest, dass die Evidenz das Kriterium der Wahrheit bildet. Sie unterscheiden *mittelbare und unmittelbare Evidenzen.*

Mittelbare Evidenzen sind die Sätze, die bewiesen werden müssen wie die geometrischen Lehrsätze; unmittelbare Evidenzen sind die Sätze, die keines Beweises bedürfen, wie z. B. der Satz vom Widerspruch. Nun unterscheiden auch sie vermeintliche und wirkliche Evidenz. Drei Fälle sind möglich: 1. Das vermeintlich Evidente ist nur mittelbar evident; es bedarf eines Beweises. Von dieser Art war die Behauptung Hegels, das Gesetz des Widerspruches habe keine Gültigkeit; denn, wie Hegel meint, der Mann ist nicht bloss Mann sondern auch Greis, die Knospe nicht nur Knospe sondern Blatt und Blüte, der Jüngling nicht bloss Jüngling sondern auch Mann. Dann lässt sich die mittelbare, vermeintliche Evidenz beseitigen entweder a) durch Prüfung des dafür geführten Beweises oder b) durch den Beweis des Gegenteils. 2. Das vermeintlich Evidente ist unmittelbar evident. Von dieser Art war die Behauptung des Ptolemäus, dass die Erde still stehe und die Sonne sich bewege. Der Augenschein schien es zu lehren. Dann lässt sich das vermeintlich unmittelbar Evidente durch den Beweis des Gegenteils beseitigen, wie das Kopernikus gegenüber Ptolemäus tat. 3. Das vermeintlich Evidente ist unmittelbar evident und eines Beweises nicht fähig, und ebenso ist auch das Gegenteil unmittelbar evident und eines Beweises nicht fähig. Dann steht Ja und Nein einander gegenüber und wir sind rettungslos dem Skeptizismus anheimgegeben; aber dieser dritte Fall ist in der Philosophie nicht vorgekommen; es gibt kein Beispiel davon.

130. Wir verkennen nicht den Scharfsinn dieser Darlegung Hillebrands; aber es bleibt dabei, dass die *Evidenz ein subjektiver Zustand* ist und nicht als unterscheidendes Kennzeichen der Wahrheit betrachtet werden kann. Es gibt kein solches Kriterium. Wir können niemals beweisen, dass wir die Wahrheit erkennen können. Wer dies freilich leugnen wollte, der würde durch diese Leugnung, für die er ja die Wahrheit in Anspruch nimmt, sich selbst widersprechen; aber ebenso ist jeder Versuch eines Beweises dafür, dass wir die Wahrheit erkennen können, ein circulus in demonstrando; denn er setzt eben voraus, was er beweisen will; er nimmt für die Sätze, von denen er bei seinem Beweise ausgeht, von vornherein die Wahrheit in Anspruch.

131. Es bleibt uns kein anderer Weg übrig als die Annahme Kants und Platons, dass wir die Wahrheit erkennen können, und dass wir uns im Besitz einer gewissen Summe von Wahrheiten befinden, und fernerhin die *Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen dieser Wahrheitserkenntnis.* Die Beantwortung der Frage, unter welchen Bedingungen wir an dieser Möglichkeit festhalten können, das ist die transzendentale Methode Kants und die analytische Methode Platons. Sie liegt auch dem gewöhnlichen Denken nicht allzufern. Wenn jemand an dem Widersprechenden festhalten will und sagt etwa: Das ist grün und nicht grün, lebendig und nicht lebendig, wird jeder ihm entgegnen: Wenn das Widersprechende wahr sein kann, dann hört alles auf, dann können wir keine Behauptung mehr aufstellen. *Mithin ist die Annahme der Falschheit des Widersprechenden eine Möglichkeitsbedingung des Erkennens der Wahrheit.* Wenn jemand an der Wahrnehmung nicht mehr festhalten will, an dem, was er sieht und mit den Händen greift, wird jedermann einwenden: Wenn man an der Wahrnehmung nicht mehr festhält, dann hört alles auf. Mithin ist die *Wahrnehmung eine Möglichkeitsbedingung des Erkennens der Wahrheit.*

Die Begriffe bildende Abstraktion durch das Wegdenken.

132. Aber freilich fragt sich, was Wahrnehmung ist, und da haben wir früher erkannt, dass sie nur durch die sechs bekannten apriorischen Gesetze zustande kommt. Diese sechs Gesetze sind aber die Möglichkeitsbedingung wie der Wahrnehmung so auch aller unserer Erkenntnisse, die in letzter Instanz auf Wahrnehmungen beruhen oder von ihnen ausgehen. Diese Gesetze nun kann man als Begriffe bezeichnen, die in unserem Bewusstsein funktionieren, nach denen wir uns richten, auch wenn wir sie gar nicht sprachlich und gedanklich zu formulieren vermögen, wie denn jeder Mensch sich nach dem Gesetz des Widerspruches richtet und das Widersprechende für falsch hält, wenn er auch niemals von einem Gesetz des Widerspruches gehört hat und auch gar nicht imstande ist, das Gesetz des Widerspruches zum Ausdruck zu bringen.

133. Wir können diese in uns funktionierenden Gesetze als Begriffe bezeichnen, gebrauchen dann aber das Wort Begriff

in einem ungewöhnlichen Sinne; aber diese Begriffe sind es nun, welche es uns ermöglichen, durch die sogenannte wegdenkende Abstraktion zu eigentlichen Begriffen zu gelangen. Die wegdenkende Abstraktion muss sorgfältig unterschieden werden von der Abstraktion, die in dem Unbestimmtlassen der Unterschiede besteht. Diese letztere Abstraktion ist eine unwillkürliche und führt uns natürlich nur zu blossen Gemeinbildern, die nicht fest umrissen sind. Von diesen Gemeinbildern ganz verschieden sind *die mathematischen Begriffe:* der Begriff eines Körpers mit drei Dimensionen, wobei wir von seiner Grösse, seiner Farbe usw. absehen, der Begriff einer Fläche mit zwei Dimensionen und der Begriff eines Punktes ohne jede Dimension. Wir kommen zu diesen Begriffen vor allem durch das Raumgesetz, wie wir auch durch das Zeitgesetz die Begriffe von den verschiedenen Bewegungsformen gewinnen. Durch die Besonderungen des Raumgesetzes, durch das Gesetz der Ellipse, des Dreiecks, des Vierecks kommen wir zum Begriff der Ellipse, des Dreiecks, des Vierecks. Diese Gesetze funktionieren in uns, und auf Grund derselben wissen wir, wovon wir im einzelnen Falle zu abstrahieren haben, was wir hinwegdenken müssen, um zu wirklichen Begriffen auf dem Gebiet der Mathematik zu gelangen.

134. Aber wie kommen wir zu den viel komplizierteren Begriffen für die Dinge der organischen Welt? Es scheint auf folgendem Wege: Alle Dinge stehen miteinander in Zusammenhang. Dieser Zusammenhang ist nur dadurch möglich, dass ein über allen Beziehungen stehendes Drittes vorhanden ist, in dem er seinen Grund hat, ist mit anderen Worten nur möglich durch das Gesetz des hinreichenden Grundes. Gemäss diesem Gesetze des hinreichenden Grundes nun ist das eine Ding, als Ursache, auf das andere, als Wirkung, bezogen, und kann die vorangehende Entwicklungsphase der Welt überhaupt als Grund der nachfolgenden Entwicklungsphase betrachtet werden. Was wir in dieser Weise als Grund und Folge, oder als Ursache und Wirkung betrachten, das können wir zugleich auch als Mittel und Zweck ins Auge fassen, und vom Standpunkt des über allen Beziehungen stehenden Dritten erscheint in der Tat das, was wir Ursache und Wirkung nennen, als Mittel und Zweck. Ohne diese gedankliche Grundlage durch-

schaut zu haben, haben unsere Naturforscher gefunden, dass alles in der Welt als Entwicklung aufzufassen sei. So unterscheiden sie dann in der sich entwickelnden Welt die Stufe der Anorganismen, die Stufe der pflanzlichen Organismen und die Stufe der tierischen Organismen, aber innerhalb jeder Stufe wiederum das Niedere als Vorstufe des Höheren. Das Niedere kehrt immer im Höheren wieder und dient dem Höheren als Mittel zu seinem Aufbau. Das Gesetz des Zweckzusammenhangs ist *das grosse Gesetz der Entwicklung.* Nach diesem Gesetz nun, von ihm geleitet, durch dasselbe bestimmt, selbst ohne es zu kennen, entwickeln oder stellen unsere Naturforscher die grossen Systeme dar und bestimmen begrifflich jedem Ding seine bestimmte Stelle innerhalb dieser Systeme. Soviel ich sehe, ist es dieses Gesetz, was in jedem Falle unsere Naturforscher lehrt, wovon sie absehen oder was sie hinwegdenken müssen, um wirkliche Begriffe von den Dingen zu gewinnen.

Das Wollen.

Die das Wollen einleitenden und mit ihm zusammenhängenden Vorgänge.

135. Das Wort Wille wird ganz allgemein auch von Vorgängen des Tierlebens gebraucht. An diesen Sprachgebrauch schliessen wir uns bei der Darstellung der einleitenden Vorgänge an. In den Empfindungen haben wir eine Einwirkung der Aussenwelt auf das Bewusstsein. In dem Gefühl der Lust und Unlust nehmen wir Stellung zu dieser Einwirkung; in den Willensvorgängen im allgemeinsten Sinne des Wortes wirken wir auf diese Vorgänge zurück. Bei den Willensvorgängen handelt es sich immer um eine Verwirklichung dessen, was noch nicht verwirklicht ist, was also der Zukunft angehört. Dadurch unterscheiden sich die Willensvorgänge vor Allem von den Erkenntnisvorgängen. Das Lustgefühl halten wir fest d. h. wir suchen ihm eine Dauer in der Zukunft zu geben. Das Unlustgefühl wehren wir ab, auch die Beseitigung desselben gehört der Zukunft an. Alle Willensvorgänge haben wie die

Gefühlsvorgänge einen Grad, sie sind stärker oder schwächer. Das ist der zweite Punkt, wodurch sie sich vom Erkennen unterscheiden.

136. Wir sprechen von einem *Begehren* bei unmittelbar gegenwärtigen, sinnlich wahrnehmbaren und für erreichbar gehaltenen Gegenständen, von einem *Verlangen* auch bei entfernten und nur mit dem Denken zu erfassenden Gegenständen, von einem *Streben,* wenn der Gegenstand in weiter Ferne liegt, ohne dass das Bewusstsein seiner Erreichbarkeit oder Nichterreichbarkeit eine besondere Rolle spielt, von einem *Wünschen,* auch wenn es sich um Gegenstände handelt, die unmöglich sind. Das Bewusstsein der Erreichbarkeit ist beim Wünschen völlig ausgeschlossen. Das sind lauter Willensvorgänge im weiteren Sinne des Wortes. Wir sprechen aber auch von einem Wollen im engeren Sinne, wenn das Bewusstsein der Erreichbarkeit des Gegenstandes eine besondere Rolle spielt. Wir sprechen von einem Wählen auf Grund des Verstandesaktes der Überlegung, dem dann die Entscheidung als Willensakt folgt. Wenn uns ein Gegenstand als völlig unerreichbar erscheint, dann erlahmt der Wille, wir können nicht mehr wollen. So gehört das Bewusstsein der Erreichbarkeit zum eigentlichen Wollen. *Neigungen* sind keine Willensvorgänge sondern nur Dispositionen zu Lustgefühlen, die beim Anblick oder Verkehr mit gewissen Personen in uns auftauchen. Kostet die Überwindung der Neigung grosse Opfer, so wird sie zum Hang, und wenn dieser in hohem Masse das Bewusstsein beeinflusst und den ganzen Organismus in Mitleidenschaft zieht, zur Leidenschaft.

137. Das Wollen hat immer Bewegungen zur Folge und wird mit Rücksicht auf sie als Handlung bezeichnet. Wenn diese Bewegungen in der Aussenwelt Veränderungen hervorrufen, sprechen wir von einer Tat. Der Grund und das Ziel des Wollens können unbewusst bleiben. Bei den meisten Menschen ist der *Grund* und das *Ziel* des Wollens nur der Egoismus; aber sie bestreiten das und wissen es auch wirklich nicht. Verschieden von dem Grunde und dem Ziel, die unbewusst bleiben können, ist der *Beweggrund, der Zweck, die Absicht,* die immer bewusst sind. Beweggrund ist meistens ein Lust- und Unlustgefühl, es ist immer bewusst; ich sage

meistens, denn unsere ganze Ethik beruht darauf, dass auch auf Grund einer blossen Erkenntnis ein Wollen eintreten kann ohne Vermittlung eines Gefühls der Lust oder Unlust. Es ist aber nicht notwendig, dass wir um dieses Lust- oder Unlustgefühles willen handeln. Ich gebe Almosen aus Mitleid, oder um den Bettler los zu werden, oder um Ehre davon zu haben. In allen diesen Fällen ist der Beweggrund meines Handelns Lust oder Unlust. Aber diese Lust und Unlust wird nicht vorgestellt, wir handeln also nicht um ihretwillen. Wird der Beweggrund einer Handlung vorgestellt und geschieht die Handlung um dessentwillen, so wird aus dem Beweggrund der Zweck der Handlung. *Der vorgestellte Beweggrund* ist der *Zweck* der Handlung. Wir können aber auch sagen: Zweck ist das, was durch eine Handlung erreicht werden soll. Verschieden davon ist der *Erfolg:* das, was wirklich durch eine Handlung erreicht wird; verschieden davon ist *die Absicht,* die Hinlenkung einer Handlung auf einen Zweck. Wir können darum den *Zweck* auch erklären als den *beabsichtigten Erfolg.* Zwecklos ist das, was nicht das erreicht, was erreicht werden soll, absichtslos, was ohne Absicht geschieht.

Falsche Auffassungen des Wollens.

138. Vom Wollen ist die Ausführung des Wollens zu unterscheiden. Bleibt es beim blossen Wollen und wird die Ausführung verschoben, so sprechen wir von einem Vorsatz. Wenn wir etwas wollen, so stellen wir uns das Gewollte auch vor, wir stellen uns die Handlung vor, durch welche das Wollen ausgeführt wird, und diese *Vorstellung* hat schon eine anfangende Ausführung zur Folge. *Es ist das ideomotorische Element des Wollens.* Natürlich können durch dasselbe wirkliche Handlungen herbeigeführt werden; die sind dann aber unwillkürlich. Ganz falsch urteilt deshalb Jodl in Wien, wenn er das ideomotorische Element mit dem Wollen identifiziert.

139. Ebensowenig kann *der Trieb* mit dem Wollen identifiziert werden. Wir sprechen von Nahrungs-, Geschlechts-, Geselligkeits-, Erhaltungs-, Glückseligkeitstrieb. Was ist darunter zu verstehen? Nichts anderes als *Unlustgefühle und damit verbundene unruhige Bewegungen des Organismus,* die

immer dann eintreten, wenn der Organismus zu einer bestimmten Tätigkeit befähigt ist und keine Gelegenheit zur Ausübung hat oder daran verhindert ist. Hat der Magen nichts zu verarbeiten, vertrocknet die Zunge, so haben die Geschmacksnerven keine Betätigung, und es treten Hunger und Durst ein. Ist der Mensch geschlechtsreif, so macht sich in gleicher Weise der Geschlechtstrieb geltend. Im finstern Raum tritt der Trieb zum Sehen ein, in absoluter Ruhe der Trieb zum Hören, in grosser Einsamkeit der Trieb zum Verkehr mit anderen. Beim Angriff auf den Organismus treten Unlustgefühle und entsprechende Abwehrbewegungen ein; das ist der Selbsterhaltungstrieb. In sehr unglücklicher Lage tritt der Glückseligkeitstrieb ein, nichts anderes als Unlustgefühle über das Unglück und entsprechende unruhige Bewegungen. Damit sind freilich nur die anfänglichen und sinnlichen Äusserungen des Glückseligkeitstriebes erklärt, keineswegs aber das umfassende Glückseligkeitsstreben des Menschen. (Vergleiche meine Schrift „Über die Idee einer Philosophie des Christentums“, S. 25—28.) So lange wir noch keine Gegenstände kennen, durch welche die Unlustgefühle beseitigt werden können, bleibt es bloss bei diesen Unlustgefühlen und den unruhigen Bewegungen. Lernen wir aber solche Gegenstände kennen, dann begehren wir sie, und hier erst verbindet sich mit dem bloss aus Unlustgefühlen bestehenden Triebe ein Willensvorgang.

Über die Bewegungen.

140. Am wichtigsten ist es nun, dass wir die Bewegungen kennen lernen, sei es nun, dass sie mit dem Willen verbunden sind oder nicht. Wir schicken voran, dass an und für sich genommen die Bewegungen rein körperliche Vorgänge sind und ohne Betätigung des Bewusstseins sich vollziehen. Dadurch unterscheiden sie sich ja von den Empfindungen. Wir unterscheiden aber *automatische Bewegungen:* das Zappeln der Extremitäten des Kindes, von dem rapiden Wachstum des Gehirns herrührend. Das Saugen und Greifen mit den Händen führen wir auf ererbte Bahnen des leichtesten Widerstandes zurück: wenn die Lippen und Finger von einem Gegenstand berührt werden, entstehen Empfindungen; diese haben ihre Rc in dem Grosshirn, und diese Rc scheinen durch Bahnen des

leichtesten Widerstandes mit anderen Re verbunden zu sein, von denen die Saugbewegungen der Lippe und das Zusammenkrallen der Finger ausgeht. Wichtiger sind *die Reflexbewegungen.* Sie sind von grosser Zweckmässigkeit. Wie die Froschversuche Joh. Müllers es zeigen, gehen sie *ohne alles Bewusstsein* vor sich. Niesen und Husten, wenn ein Fremdkörper sich in der Nase oder Kehle befindet, das Zusammenkneifen des Auges, wenn ein Schlag gegen dasselbe ausgeführt wird, das Zurückziehen der Fusssohle, wenn spitze Gegenstände sie berühren, sind lauter Erscheinungen, die hierher gehören. Joh. Müller nahm einem Frosch mit dem Glüheisen das Grosshirn und konstatierte, wenn er diesen Frosch mit Säure betupfte, so machte er Wischbewegungen mit den Pfoten, wenn die eine Pfote amputiert wurde, gebrauchte er die andere Pfote, wenn er ihn kniff, so hüpfte er fort, wenn er ihn auf den Rücken legte, so suchte er die Bauchlage wiederzugewinnen, wenn er ihn auf die Hand legte und die Hand bewegte, balancierte der Frosch. Ja, wenn er ihm bloss die Grosshirnrinde wegnahm, aber die darunter liegenden Sehhügel intakt liess und ihm einen Ziegelstein vorlegte, ihn kniff, setzte er, sich anscheinend besinnend, mit einem wohlgezielten Sprunge über denselben hinweg. Wir wissen, dass ohne Grosshirn keine Empfindungen stattfinden können. Also alle diese höchst zweckmässigen Bewegungen gehen ohne Empfindungen vor sich. Wir erklären uns das mit Darwin so: Nur diejenigen Organismen, welche ursprünglich mit dieser zweckmässigen Reaktionsfähigkeit ausgerüstet waren, blieben lange genug am Leben, konnten sich deshalb zahlreich genug fortpflanzen und waren im Kampf ums Dasein allen anderen überlegen. So begreift es sich, dass nur die mit dieser zweckmässigen Reaktionsfähigkeit ausgestatteten Organismen übrig geblieben sind. Aber wie sind die ursprünglich zweckmässig reagierenden Organismen entstanden? Wir brauchen auch da nicht die Gottheit als einen deus ex machina zu Hülfe zu nehmen. Wenn aus den unartikulierten Lauten des Taubstummen und aus dem Lallen des Kindes allmählich durch blosse Assoziationen die artikulierte Sprache entstehen kann, dann können auch allmählich aus ganz kleinen, unscheinbaren, zweckmässigen Anfängen sich die umfassenden Zweckmässigkeiten gebildet haben.

141. Verschieden von diesen Reflexbewegungen sind die durch Empfindungen auf Grund sogenannter interkurrierender Reize sich vollziehenden *rein mechanischen Bewegungen.* Wir spielen in Gedanken ein Stück auf dem Klavier, rezitieren ein Gedicht, gehen in Gedanken die Treppe hinunter. Dann ist 1. die Vorstellung die Treppe hinunterzugehen, das Gedicht zu deklamieren, das Stück zu spielen auf dem Klavier, massgebend; 2. erzeugen die Empfindungen, die wir von den vorausgehenden Gliedern dieser Kette haben, immer die nachfolgenden. Vorausgesetzt muss freilich werden, dass wir das Hinuntergehen von der Treppe, das Spielen des Stückes und das Rezitieren des Gedichts bereits gelernt haben. Ganz verschieden von diesen Bewegungen sind *die Instinktbewegungen* z. B. der Vögel, die ihre Nester bauen, zweckmässig anlegen. Manche derselben können vielleicht mechanisch erklärt werden, so der Wanderzug der Vögel: Zufällig, so können wir denken, kommt ein Vogel, wenn die Witterung sich ändert, in eine Richtung, die ihn zu wärmeren Gegenden führt, und er verfolgt diese Richtung; aber jeder sieht ein, dass er uns damit die Regelmässigkeit der Erscheinung, die wir als Wandern der Vögel bezeichnen, ihr Eintreten zur bestimmten Zeit, das Sichsammeln der Vögel, ihr jährliches Hineilen an einen bestimmten Ort nicht erklären kann. Noch weniger können wir uns erklären, warum der eine Vogel sein Nest in dieser Weise und der andere in einer anderen Weise anlegt. Wir wissen, dass auch hier das Gesetz der Zweckmässigkeit waltet, sogar bis auf die Farbe der Eier hinab, die ja oft der Farbe des Bodens entspricht; aber alles werden wir uns dadurch doch nicht erklären. Die Instinktbewegungen, welche vor allem auf dem Gefühl beruhen und der Erhaltung der Gattung dienen, können auf mechanischem Wege nicht erklärt werden. Anders ist es mit den *Nachahmungsbewegungen.* Wenn wir andere zum Sprung über den Bach einsetzen sehen, wenn wir sehen, dass sie einen Stoss mit dem Billardqueue machen werden, so machen wir unwillkürlich diese Bewegung mit. Die Gesichtsempfindungen der Bewegungen sind mit den Muskelgefühlen, die zum Zustandekommen derselben erforderlich sind, assoziiert, und diese Muskelgefühle erzeugen natürlich wieder diese Bewegungen. Die Nachahmungsbewegungen spielen beim Kinde

eine ausserordentliche Rolle. Ohne sie wäre vom Sprechenlernen, Gehenlernen kein Rede.

Über den Einfluss des Willens auf die Entwicklung der Bewegungen. Die Aufmerksamkeit.

142. Der Einfluss des Willens auf die Bewegungen äussert sich in doppelter Weise: erstens werden durch diesen Einfluss Bewegungen *verlernt* und zweitens werden durch denselben neue Bewegungen *erlernt.* Ursprünglich bewegt das Kind die Extremitäten zugleich: Hände, Füsse, Finger; indem die Aufmerksamkeit auf ein Glied, auf den rechten Fuss, beim Klavierspielen auf einen Finger gerichtet wird, wird dieses Glied durch den Blutstrom insbesondere genährt, der dann den anderen Gliedern entzogen ist. So kommt die isolierte Bewegung jedes Gliedes zustande. Neue Bewegungen werden erlernt durch Assoziation der Gesichtsempfindungen von den Bewegungen, der Muskelgefühle von denselben und der Lustgefühle beim Gelingen der Bewegungen. Infolgedessen werden die Bewegungen häufig wiederholt, sie gehen gewohnheitsmässig vor sich; sie werden dadurch leichter, schneller und vollkommener vollzogen, was wieder Lustgefühle zur Folge hat, die als neues Assoziationsglied eintreten. Das Wichtigste ist, dass auf diese Weise Bewegungen, die ursprünglich nur unter mühsamer Kontrolle des Bewusstseins zustande kommen, mechanisiert werden, sich rein mechanisch vollziehen. Das Bewusstsein wird dadurch entlastet und für andere Aufgaben frei. Beispiele für diese Mechanisierung ursprünglich mühsam durch Kontrolle des Bewusstseins zustande gekommener Bewegungen sind das Gehen von einer Treppe herunter, das Spielen eines Stückes aus dem Kopfe, das Aufsagen eines Gedichtes usw. (vgl. meine Schrift „Vom Lernen“ S. 6—8).

143. Beim Gehen muss der eine Fuss vor den anderen gesetzt werden, was eine Assoziation der Gesichtsempfindungen und Muskelgefühle von diesem Fusse zur Folge hat; dann muss der andere Fuss vorgeschoben werden, was wiederum Assoziationen von Gesichtsempfindungen und Muskelgefühlen von diesem Fusse zur Folge hat. Alle vier Assoziationsglieder assoziieren miteinander, und so kommt das Gehen zustande. Als fünftes Assoziationsglied tritt die Vorstellung vom Gehen

anderer und die damit verbundene Nachahmungsbewegung ein, als sechstes die Lust an den gelingenden Gehversuchen. Jetzt kann die Mutter die Bewegung vormachen und das Kind auffordern durch Befehl, veranlassen durch Strafe und Belohnung, die vorgemachten Bewegungen nachzumachen.

144. Die Beeinflussung der Bewegungen durch das Wollen geschieht vermittelst der Aufmerksamkeit. Unter der Aufmerksamkeit verstehen wir die Richtung der Wahrnehmung auf einen bestimmten Gegenstand. Wir unterscheiden *die unwillkürliche und willkürliche Aufmerksamkeit.* Unwillkürlich aufmerksam werden wir dann, wenn entweder der äussere Reiz ein sehr starker ist, oder wenn er als etwas ganz Neues uns entgegentritt, oder wenn er mit unserem Wohl und Wehe enge zusammenhängt. Charakteristisch für die unwillkürliche Aufmerksamkeit ist, dass die Aufmerksamkeit um so geringer wird, je häufiger der Reiz wiederkehrt und je mehr wir uns an ihn gewöhnt haben. Schliesslich hört die Aufmerksamkeit ganz auf.

145. Die willkürliche Aufmerksamkeit richtet sich zunächst auf zukünftige Gegenstände, die wir erwarten. Wir bereiten uns auf die Wahrnehmung derselben vor, passen uns dieser Wahrnehmung an. Diese Art der Aufmerksamkeit spielt darum beim Apperzeptionsvorgange eine grosse Rolle. Auf diese Weise kann durch die vorbereitende, anpassende oder apperzipierende Aufmerksamkeit ein erwarteter und dann eintretender Gegenstand mit einer Reihe von neuen Zügen ausgestattet werden, die unter Umständen zutreffend sind, in anderen Fällen aber sein Bild fälschen. Aber auch gegenwärtigen Gegenständen können wir in willkürlicher Weise unsere Aufmerksamkeit zuwenden, indem wir unter ihnen wählen, bald diesen bald jenen ins Auge fassen. Charakteristisch .ist, dass durch die Aufmerksamkeit die Gegenstände nicht geändert werden. Ein pianissimo bleibt auch der gespanntesten Aufmerksamkeit gegenüber pianissimo, die Intensität des Eindrucks kann durch die Aufmerksamkeit nicht vermehrt werden. Verschieden davon ist aber die Deutlichkeit des Eindrucks. Je aufmerksamer wir sind, desto mehr Einzelheiten fallen uns an einem Gegenstande auf; der Gegenstand wird deutlicher auch der öfter wiederholten willkürlichen Aufmerksamkeit gegenüber.

Je öfter die willkürliche Aufmerksamkeit wiederholt wird, desto leichter, schneller und vollkommener verdeutlicht sie den Eindruck. Hier hat also die Wiederholung und Gewöhnung einen für sie vorteilhaften Einfluss, während sie die unwillkürliche Aufmerksamkeit schädigt. Ein Musikdirigent bei einem aus vielen Instrumenten zusammengesetzten Orchester, ein Parfumfabrikant, ein Tuchwarenhändler, ein Gourmand, alle haben das feinste Gefühl für die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigen.

146. Die erste Wirkung der willkürlichen Aufmerksamkeit ist die Konzentration oder Sammlung des Bewusstseins, die gegenüber den Zerstreuungen, denen wir beständig ausgesetzt sind, für die gedankliche und sittliche Durchbildung von der allergrössten Bedeutung ist. Aber wir können die Aufmerksamkeit nicht nur auf einen Gegenstand konzentrieren, sondern auch auf viele Gegenstände verteilen, um einen übermächtigen Eindruck in den Hintergrund zu drängen. Natürlich hat beides, die Konzentration des Bewusstseins durch die Aufmerksamkeit wie die zerstreuende Wirkung derselben ihre Grenzen. Wenn zu viele Eindrücke auf uns einstürmen, können wir uns nicht sammeln, wenn ein einzelner Eindruck zu stark ist, können wir ihn nicht in den Hintergrund drängen. Die Aufmerksamkeit kann sich auch auf Vorstellungen erstrecken, und sie verleiht ihnen dann eine grössere Dauer. Wir können die Vorstellungen mit unserem Willen festhalten. Wie es so ein Wollen der Vorstellungen gibt, so kann es auch ein Wollen des Wollens geben, freilich nur unter der Voraussetzung, dass wir das Gewollte für erreichbar halten. Halten wir dasselbe nicht für erreichbar, so erlahmt jeder Versuch zu wollen. Je stärker aber die Überzeugung wird von der Erreichbarkeit des Gewollten, desto stärker und erfolgreicher ist der Wille, wie die Schrift sagt: Der Glaube kann Berge versetzen.

Unbewusste und willkürliche Bewegungen.

147. Wir haben von *Bewegungen* gesprochen, *die unbewusst bleiben sollten;* aber Bewegungen kennen wir doch nur, insofern wir Gesichtsempfindungen haben, die durch Raum und Zeit gestaltet sind. Was ihnen in der Welt der wahren

Wirklichkeit entspricht, wissen wir nicht. Das hindert uns aber nicht, auch von Bewegungen zu sprechen, die niemand sieht und wahrnimmt. Wenn mein Hund vom Hause meines Freundes zu mir kommt, in mein Haus zurückkehrt, so muss ich schliessen, dass er den Weg zurückgelegt hat, und muss mir seine Bewegung vorstellen, wie ich mir überhaupt Bewegungen vorstelle; ebenso, wenn der Geologe aus den Schichten unserer Erde schliesst, dass sie eine lange Entwicklung mit verschiedenen Pflanzen und Tieren durchlaufen hat, die wir uns natürlich wieder nach Analogie der uns bekannten Pflanzen und Tiere vorstellen müssen, trotzdem es vor dem Eintritt des Menschen keine Empfindungen gab, die durch Raum und Zeit gestaltet wurden, und also auch von einer Erscheinungswelt keine Rede sein konnte.

148. Wir haben ferner willkürliche und unwillkürliche Bewegungen unterschieden. Die unwillkürlichen führt man auf die unmittelbare Einwirkung äusserer Gegenstände zurück, die willkürlichen sind vermittelt durch mehr oder minder komplizierte Vorgänge. Auch den Tieren legen wir willkürliche Bewegungen bei; insofern wir unter willkürlichen Bewegungen das Handeln ohne Grund verstehen, sprechen wir sogar auch von Freiheit bei den Tieren. Nun gehören aber alle Bewegungen der Erscheinungswelt an, und in dieser ist nach dem Kausalitäts- und Zeitgesetz alles notwendig miteinander verknüpft. Alles, was anfängt zu existieren, also auch jede Bewegung, setzt ein anderes voraus, mit dem es notwendig zusammenhängt. In diesem Sinne kann also von einem Unterschiede zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen, falls man unter letzteren Handlungen ohne Grund versteht, keine Rede sein. Für die Erscheinungswelt müssen wir deshalb wegen des Kausalitätsgesetzes die Freiheit leugnen.

149. Ich stehe auf in meinem Zimmer, gehe umher, vielleicht ohne Grund, aber Antriebe dazu müssen vorhanden sein, vielleicht die Steifheit der Beine; ich nehme um $3^1/_4$ Uhr meinen Weg zur Universität, auch hier müssen Antriebe vorhanden sein: der Gedanke, es ist Zeit fortzugehen; ebenso: ich nehme die eine Seite des Weges und nicht die andere, ich nehme die elektrische Bahn statt zu gehen. Ein Handeln ohne Grund ist auch hier; wo ein deutliches Bewusstsein des Zieles

zugrunde liegt, nicht anzunehmen. Ich trete in einen Laden, um Handschuhe zu kaufen; zwei völlig gleiche Paare werden mir vorgelegt. Stehe ich hier wie Buridans Esel zwischen zwei Heubündeln und kann ebensowenig zum Wählen kommen wie er zum Fressen? Keineswegs, ich bin anscheinend völlig frei, aber handle sicher nicht ohne Grund, wenn ich das Paar zur Rechten oder zur Linken wähle. Vielleicht liegt der Grund darin, dass ich rechts- oder linkshändig bin, mit dem rechten oder linken Auge besser sehe, oder worin immer. Aber besteht denn nicht der Satz zu Recht: Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas? Und wenn er zu Recht besteht, ist er dann nicht der Ausdruck eines wirklich grundlosen und in diesem Sinne freien Handelns? Gewiss kann ich anscheinend ohne Grund handeln, weil ich will; aber dann ist das Gefallen an der Betätigung ohne Grund der Grund für mein Handeln; also von Freiheit in diesem Sinne ist auch hier keine Rede.

Das Wesen des Willens nach Aristoteles und Kant.

150. Aristoteles erklärt den Willen in einer ganz anderen Weise wie Kant. Er meint, dass es sich beim Erkennen immer um etwas handelt, das so ist, wie es ist und nicht anders sein kann, dass es sich hingegen beim Wollen immer um etwas handelt, das so und auch anders sein kann. Ich kann mich entscheiden oder nicht entscheiden, so oder anders entscheiden. Kant hingegen ist der Ansicht, dass das Wollen ein Handeln nach Gesetzen ist, die unabänderlich sind, denen also Allgemeingültigkeit zukommt für alle Denkenden, und dass sich hierdurch das Wollen vom Begehren unterscheidet. Es fragt sich, wie wir die Anschauung des Aristoteles in Einklang bringen können mit derjenigen Kants. Unser Leben beginnt mit Handlungen, deren einzige Triebfeder die Lust und Unlust ist; was uns Lust macht, begehren wir, was uns Unlust macht, wehren wir ab. Lust- und Unlustgefühle sind nun verschieden bei verschiedenen Personen zu derselben Zeit und sogar bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten. Auf dieser Stufe unseres Handels kann also von allgemeingültigen Gesetzen keine Rede sein. Wir haben das durch diese Handlungen bestimmte Gebiet als das Gebiet der Hedonik bezeichnet. Aber wir entwickeln uns weiter: das, was uns Lust bereitet, das Angenehme, suchen

wir zu erstreben, das, was uns Unlust bereitet, das Unangenehme, suchen wir zu entfernen. Auf dem Wege der Erfahrung lernen wir die Mittel und Wege kennen, durch die das eine und das andere möglich ist. Wir abstrahieren von unseren Erfahrungen gewisse mehr oder minder allgemeine Regeln, nach denen wir uns richten, wenn wir das Angenehme erstreben und das Unangenehme beseitigen. Es leuchtet ein, dass wir auf dieser Stufe ebenso wie auf der früheren lediglich ein Spielball unserer Lust und Unlust oder der mit ihnen verbundenen Reize sind. Wir überschreiten durch Anwendung dieser aus der Erfahrung abstrahierten Regeln noch keineswegs das Gebiet der Hedonik. Von wirklich allgemein verbindlichen Gesetzen für alle Handelnden kann auch hier keine Rede sein. Die abstrahierten Regeln sind keine solchen Gesetze.

151. Es handelt sich immer um unsere Glückseligkeit, und die wird von verschiedenen Personen zu derselben Zeit und von derselben Person zu verschieden Zeiten in etwas ganz anderem gefunden. Alle Regeln, die wir auf dieser Stufe beobachten, sind bedingter Natur; sie lauten: Wenn du das Ziel erreichen willst, musst du dieses Mittel anwenden, diesen Weg einschlagen. Wenn wir unser Leben überblicken, dann finden wir, dass wir uns fast immer Ziele setzen, die mit unserem Glück und Unglück zusammenhängen, und denen wir nach diesen Regeln zustreben. Wir suchen ein Examen zu machen, eine Stellung im Leben zu erringen, uns Vermögen zu erwerben, in der Ehre und Achtung unserer Mitmenschen zu stehen. Immer ist die Glückseligkeit, also die Lust, die Triebfeder unseres Handelns. Es scheint, dass die meisten Menschen auf dieser Stufe stehen bleiben und über sie nicht hinauskommen.

Die Sittengesetze als synthetische Urteile a priori.

152. Kant macht nun zuerst in der Geschichte der Philosophie darauf aufmerksam, dass die Sittengesetze in vollem Gegensatz stehen zu diesen aus der Erfahrung abstrahierten Regeln, von denen wir uns leiten lassen. In erster Linie sind sie niemals bedingt sondern *streng unbedingt.* In zweiter Linie handelt es sich bei ihnen *niemals* um unsere *Glückseligkeit.* Jedes Hinschielen beim sittlichen Handeln auf einen Erfolg, der unserer Glückseligkeit günstig ist, macht das sittliche

Handeln zunichte. Glückseligkeit und Sittlichkeit bilden darum Gegensätze nach Kant. Bei allen Sittengesetzen handelt es sich darum, dass ein strenges „Du sollst, du darfst nicht, mag für dich daraus folgen, was da will“, zugrunde liegt. Solche Sätze können nun, wie Kant zuerst erkannte, aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden. Die Erfahrung bietet uns Regeln,' die bedingter Natur sind: Wenn du das Ziel erreichen willst, musst du diesen Weg einschlagen, dies Mittel gebrauchen; und die Ziele, die wir durch Erfahrung kennen lernen, hängen mit unserer Glückseligkeit zusammen. Deshalb nennt Kant die *Sittengesetze apriorisch.* Sie sind nun aber *auch synthetisch,* denn sie haben die Form: du sollst das tun, das lassen. Das Prädikat, was wir tun und lassen sollen, ist im „du“ nicht enthalten, sondern soll erst durch das „du“ in der Zukunft verwirklicht werden. Es ist die nicht hoch genug anzuschlagende Entdeckung Kants, dass die Sittengesetze synthetische Urteile a priori sind.

Wie können wir diese Ansicht Kants rechtfertigen?

153. Wenn wir das Angenehme nach den Regeln, die wir durch die Erfahrung kennen lernen, oder das, in dem wir unser Glück suchen, erstreben, so wird die Lust, die ursprünglich nur Beweggrund unseres Handelns war, vorgestellter Beweggrund oder Zweck. Die sich darauf richtende Begierde hat verschiedene Grade der Heftigkeit. Sie kann so stark werden, dass sie unser Urteil beeinflusst und unseren Körper mit sich fortreisst, dann wird sie zur Leidenschaft. Aber *nicht nur Lust und Unlust führt zur Leidenschaft, sondern auch Neigung und Abneigung.* Wir verstanden darunter eine Disposition zu Lust- oder Unlustgefühlen, die in uns beim Verkehr mit bestimmten Personen geweckt werden. Wenn ihre Überwindung grosse Opfer kostet, wird die Neigung zum Hang, wenn sie unser Urteil beeinflusst und den Körper mit sich fortreisst, wird sie zur Leidenschaft. Auch Neigung und Abneigung sind wie Lust und Unlust verschieden bei verschiedenen Personen zu derselben Zeit und bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten. Wir sind für gewöhnlich Spielball der Lust und Unlust, der Neigung und Abneigung und vielfach der aus ihnen entstehenden Leidenschaft. Von Sittlichkeit ist

unter diesen Umständen keine Rede. Sittlichkeit ist erst vorhanden, wenn nicht mehr Lust und Unlust, Neigung und Abneigung uns beherrschen, sondern einzig und allein die *Erkenntnis,* die uns die Dinge und Personen zeigt, wie sie sind, nicht wie unsere Lust und Unlust, Neigung und Abneigung sie sehen möchten. Aber wenn Lust und Unlust, Neigung und Abneigung so ausgeschlossen sind, dann ist für unser Handeln einzig und allein diese Erkenntnis massgebend und entscheidend. Das Erkennen hat es nun aber immer mit dem zu tun, was so sein muss, wie es ist, und nicht anders sein kann, mit dem Allgemeingültigen. Diese Erkenntnis darum als das Massgebende und Entscheidende, als das Gesetz für unser Handeln, muss auch allgemeingültig sein und ist darum allgemein verbindlich.

154. Es zeigt sich hier, dass die Kernfrage der Ethik für Kant darin besteht, ob unser Wille notwendigerweise nur durch Gefühle der Lust und Unlust oder Neigung und Abneigung bestimmt wird, oder ob unser Wille auch durch eine blosse Erkenntnis bestimmt werden kann. Müssen die Gefühle immer die Vermittlung zwischen dem Erkennen und dem Wollen übernehmen, oder kann der Wille auch zur Tätigkeit kommen auf Grund einer blossen Erkenntnis ohne Dazwischenkunft der Gefühle? Nur wer diese Frage in letzterem Sinne bejahend beantwortet, kann der Theorie Kants über das Wesen der Sittlichkeit seine Zustimmung geben. (Vgl. meine Schrift Sokrates und Plato: Was wir von ihnen lernen können, S. 12).

155. Wenn wir Lust und Unlust, Neigung und Abneigung überwunden haben und so die Erkenntnis als einzige Triebfeder unseres Handelns übrig bleibt, dann fassen wir die Dinge so auf, nicht wie sie unsere Lust und Unlust, Neigung und Abneigung sehen möchten, sondern so wie sind. Ihr Sein aber wird, wie wir gesehen haben, durch ihre Stellung in der Gesamtwirklichkeit bestimmt. Somit fassen wir sie dann so auf, wie es ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit entspricht, und wenn wir die Dinge nun so nach dieser Erkenntnis behandeln, dann verfahren wir s a c h l i c h, dann geben wir jedem das Seine.

Das höchste Sittengesetz nach Kant.

156. Kant sucht auf einem anderen Wege zu demselben Ergebnis zu kommen. Er geht davon aus, dass die einzelnen

Sittengesetze doch immer nur für bestimmte Verhältnisse und Fälle gelten können, und dass sie meistens Ausnahmen zulassen. Von einer allgemeinen Verbindlichkeit dieser einzelnen Sittengesetze kann deshalb keine Rede sein. So scheint es. Nur unter einer Bedingung, so meint Kant, können wir davon reden, wenn es ein einziges höchstes Sittengesetz gibt, das einer uneingeschränkten Verallgemeinerung fähig ist, von dem alle einzelnen Sittengesetze nur Spezialisierungen, Besonderungen sind, die eigentlich nur in dem höchsten Sittengesetz ihren Ausdruck finden. Nach einem solchen Sittengesetze sucht nun Kant.

157. Vor Kant hat bereits der Stoiker *Seneca* ein einwandfreies höchstes Sittengesetz in diesem Sinne aufgestellt. Es lautet: Wir müssen uns selbst treu bleiben, einstimmig mit uns selbst bleiben, immer das Gleiche wollen und das Gleiche nicht wollen. Wenn wir uns selbst, unser individuelles Ich, zum Mittelpunkt unseres Handelns machen, wenn wir alle anderen nur als Mittel für die individuellen Zwecke unseres Ichs betrachten und so behandeln, dann widersprechen wir dem Gesetze Senecas. Wir behandeln uns selbst und andere dann nicht auf gleichem Fusse. Wir müssen beachten, dass das Gesetz Senecas nicht verlangt, dass wir immer dasselbe wollen; das will ja eben der Egoist, er will immer nur sein eigenes Ich. Dasselbe muss von dem Gleichen unterschieden werden. Das Gleiche sollen wir wollen für uns und für andere und nicht wollen für uns und für andere. Wenn wir das individuelle Ich zum Mittelpunkte unseres Handelns machen, so ist Lust und Unlust unsere Triebfeder. Aber auch dann, wenn wir nicht bloss nach Lust und Unlust handeln, sondern nach Neigung und Abneigung, widersprechen wir dem Gesetze Senecas. Diejenigen, die wir mit unserer Neigung umfassen, bilden immer nur einen beschränkten Kreis. Wir verfahren dann, wenn Neigung und Abneigung die Triebfeder unseres Handelns ist, nicht in gleicher Weise gegen die, die zu diesem Kreise gehören, und gegen diejenigen, die ausserhalb desselben stehen. Die ersteren machen sozusagen unser erweitertes Ich aus. Das erweiterte Ich wird hier zum Mittelpunkt gemacht. Also nicht bloss Lust und Unlust sondern auch Neigung und Abneigung müssen ausgeschlossen sein, wenn

wir nach Seneca sittlich handeln wollen. Weder das individuelle noch das erweiterte Ich darf den Mittelpunkt unseres Handelns bilden.

158. Was Seneca eigentlich sagen will, ist, daſs der sittlich handelnde Wille nicht in Widerspruch mit sich selbst kommen darf; der Widerspruch beginnt, wenn das individuelle Ich, er setzt sich fort, wenn das erweiterte Ich den Mittelpunkt unseres Handelns bildet. Sowohl in dem einen wie in dem anderen Falle behandeln wir die anderen, welche nicht zu unserem individuellen oder erweiterten Ich gehören, nicht auf gleichem Fusse mit denen, die zu ihm gehören. Schliessen wir beides aus, so bleibt nur die Erkenntnis als Triebfeder unseres Handelns übrig, die Erkenntnis, die uns die Dinge so zeigt, wie sie sind, nicht so, wie sie unsere Lust und Unlust, Neigung und Abneigung sehen möchten. Es ist die Erkenntnis, die es mit der Allgemeingültigkeit zu tun hat, und durch die allein wir auch zu allgemein verbindlichen Gesetzen kommen können.

159. Was ist der Inhalt dieser Erkenntnis? Alle Dinge und Personen so zu behandeln, wie es ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit entspricht. *Das Willensgesetz ist dasselbe mit dem höchsten Seinsgesetz,* wonach das Wesen der Dinge, nach dem sich ihr Beruf, ihre Aufgabe, ihr Zweck richtet, einzig und allein durch ihre Stellung in der Gesamtwirklichkeit bedingt ist. Es ist das Gesetz des hinreichenden Grundes, das in letzter Instanz nur Gott sein kann, durch den eben diese Stellung der Dinge und Personen in der Gesamtwirklichkeit, ihre Aufgabe, ihr Beruf und ihr Zweck bestimmt wird.

Kants Formulierung dieses Gesetzes.

160. Kant hat eine andere Formulierung dieses Gesetzes vorgezogen. Sie lautet: *Handle so, dass die Maxime deines Handelns Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann.* Offenbar schliesst er sich an die Formulierung des höchsten Rechtsgesetzes an, die Rousseau im „Contrat social“ folgendermassen gibt: Nimm nur soviel Freiheit für dich in Anspruch als sich mit der Freiheit aller verträgt. Auch Kant betont ausdrücklich, dass wir jeden anderen als Selbstzweck betrachten müssen und niemand als Mittel für unseren eigenen Zweck

gebrauchen dürfen. Damit schliesst er jedes Handeln, das das eigene Ich zum Mittelpunkt hat, sei es das individuelle sei es das erweiterte, aus, und seine Formulierung kommt im Grunde auf die unsrige zurück. Er betont mit grossem Nachdruck, dass die Neigung nicht Motiv des sittlichen Handelns sein könne. Neigung und Pflicht sind nach ihm eben solche Gegensätze wie Glückseligkeit und Sittlichkeit. Über den Ausschluss der Neigung als Motiv des sittlichen Handelns wird er ja von Schiller in dem bekannten Epigramm verspottet.

161. Aber man darf nicht übersehen, dass mit dem gewohnheitsmässig sittlichen Handeln sich notwendig die *Neigung* verbindet, *das Gesetz um des Gesetzes willen zu beobachten.* Diese Neigung ist selbstverständlich *nicht ausgeschaltet* beim sittlichen Handeln. Auch die auf Neigung beruhenden Verhältnisse zu den Landsleuten, zu Freunden, zu Frau und Kindern sind ja Verhältnisse, die die Gesamtwirklichkeit angehen und die deshalb wie alle Einzeldinge geachtet und behandelt werden müssen; nur dürfen wir diese auf Neigung beruhenden Verbindungen niemals in ungerechter Weise bevorzugen. Es gibt nicht bloss einen Individualegoismus sondern auch einen Familien-, Standes- und Konfessionsegoismus. Alle diese sind selbstverständlich durch das Sittengesetz ausgeschlossen.

162. Aber Kant sagt, *das Sittengesetz* dürfe nicht um Gottes Willen beobachtet werden, sondern nur *um seiner selbst willen.* Indessen ist der göttliche Wille ebenso dem höchsten Sittengesetze untergeordnet wie unser eigener Wille. Gott kann mit seinem Willen nicht das Gute schlecht und ebensowenig das Schlechte gut machen. Sein Wille muss ebensogut wie der unsrige mit sich selbst in Übereinstimmung bleiben. Das anerkennt Kant ausdrücklich. Gottes Wille ist nun immer in Übereinstimmung mit sich selbst. Wie er als letzter Grund alle Beziehungen in der Welt, die Stellung aller Dinge in der Gesamtwirklichkeit bestimmt, so behandelt er sie auch gemäss dieser ihrer Stellung. Wir können ihn als *die verkörperte Sittlichkeit* bezeichnen. Es kommt darum auf eins hinaus, wenn wir sagen, dass wir das Sittengesetz um seiner selbst willen erfüllen müssen, oder sagen, dass wir es um Gottes Willen erfüllen müssen. Was Kant ausschliessen will, ist nur das Hinschielen auf Belohnen und Bestrafen, das im gewöhnlichen

Christentum eine Rolle spielt und den sittlichen Charakter der Handlung verunreinigt oder ganz in Frage stellt.

Der kategorische Imperativ.

163. Das Sittengesetz ist nicht wie das Naturgesetz von der Art, dass es sich von selbst geltend macht; ihm stellt sich unsere ganze sinnliche und egoistische Natur entgegen; es tritt deshalb in der Form des Imperativs auf: Du sollst. Aber dieser Imperativ ist nicht ein bedingter wie die Regeln, die wir aus der Erfahrung abstrahieren und beobachten müssen, wenn wir einen bestimmten Zweck erreichen wollen. Er nimmt die Form des kategorischen unbedingten Satzes an. Das Sittengesetz und die Sittengesetze sind darum nach Kant kategorische Imperative.

164. Dem Sittengesetze gegenüber entsteht eben wegen dieser Form, die es annimmt als kategorischer Imperativ, das *Gefühl der Achtung,* dem sich keiner entziehen kann. Das Gefühl ist immer ein Gefühl der Unterordnung. Wenn es sich handelt um über uns Stehende, ist das von vornherein klar; wenn wir aber Achtung haben gegen uns Gleichstehende, so bilden diese uns Gleichstehenden eine Schranke für unser Handeln, und insofern ist das Achtungsgefühl auch in diesem Falle ein Unterordnungsgefühl.

165. Aus dem Bewusstsein des kategorischen Imperativs und den mit ihm verbundenen Gefühlen der Achtung ergibt sich nun als drittes *das Bewusstsein des Gebundenseins an das Sittengesetz, das Pflichtbewusstsein.* Die Pflicht um der Pflicht willen erfüllen, ist das höchste Sittengesetz und nur ein anderer Ausdruck dafür: das Gesetz um des Gesetzes willen erfüllen.

166. Wir haben gesehen, dass wir Gott als die verkörperte Sittlichkeit betrachten müssen, aber wir müssen noch weiter gehen. Alle allgemeingültigen Gesetze haben in letzter Instanz ihren Grund im göttlichen Bewusstsein, da dieses göttliche Bewusstsein der letzte Möglichkeitsgrund der Beziehung unseres Erkennens auf Gegenstände ist, welche (Beziehung) durch die allgemeingültigen Gesetze zustande kommt. Was von den allgemeingültigen Gesetzen gilt, muss auch von dem allgemein verbindlichen Sittengesetze gelten. So verstehen wir, dass es in der Form des kategorischen Imperativs als „Du sollst" an

uns herantritt. In diesem „Du sollst" steckt ein fremder Wille, der den Anspruch erhebt, unserem eigenen Willen übergeordnet zu sein. Wir können deshalb das höchste Sittengesetz als eine Forderung Gottes an uns betrachten. Jedenfalls ist es ganz falsch, wenn behauptet wird, der Wille gebe sich selbst das höchste Sittengesetz und sei in diesem Sinne autonom. Wir geben keine Gesetze weder auf dem Gebiet der Natur noch auf dem Gebiet der Sittlichkeit. Wir erkennen sie als in unseren Urteilen funktionierend und als notwendigerweise allgemeingültig, wenn diesen Urteilen Gegenstände entsprechen sollen. So erkennen wir auch das höchste Sittengesetz. Die Autonomie des Willens kann nur darin bestehen, dass es von ihm abhängt, ob er dem Sittengesetze folgen will oder nicht.

Die Freiheit des Willens.

167. Mit Recht betont Kant, dass dem „Du sollst" notwendigerweise ein „Ich kann" entsprechen muss. Dieses dem Sittengesetz *Folgenkönnen* ist die *Freiheit.* Das Folgenkönnen muss sorgfältig unterschieden werden von dem Folgenmüssen. Die Annahme, dass die Freiheit in einem Freisein von äusserem Zwange bestehe, aber bei allen unseren Handlungen eine Verkettung von Vorstellungen und Gefühlen stattfindet, vermöge deren wir immer innerlich genötigt sind zu handeln, verspottet Kant ausdrücklich, indem er sie als die Freiheit des Bratenwenders bezeichnet, der, einmal aufgezogen, seinen Gang fortsetzt. Ihm besteht die *Freiheit* vielmehr in dem „*Auchandershandelnkönnen im Augenblick des Handelns*". Das entspricht der Erklärung, die Aristoteles vom Wollen gegeben hat. Nach dieser Erklärung handelt es sich ja beim Wollen immer um etwas, das so und auch anders sein kann.

168. Das Sittengesetz soll nach Kant um seiner selbst willen erfüllt werden. Man kann deshalb bei ihm nicht mehr fragen, warum wir ihm folgen. Es gibt kein dem Sittengesetze übergeordnetes Motiv. *Das Sittengesetz* selbst *ist das letzte Motiv des Handelns.* Wie wir in der Reihe der Gründe bei einem letzten Grunde ankommen müssen, so auch in der Reihe der Motive bei einem letzten Motiv; sonst würde ein processus in infinitum die notwendige Folge sein. Das Sittengesetz ist Selbstzweck, hat einen Eigenwert. Alle anderen Motive haben

nur einen Wirkungswert, sind nur Mittel für dieses letzte Motiv und erhalten darum auch ihren Wert durch dieses letzte Motiv.

169. Aber wenn wir so in letzter Instanz ohne Motive handeln, ist das nicht willkürlich? Das Sittengesetz ist der Ausdruck der höchsten Sachgemässheit; es ist dasselbe mit dem höchsten Seinsgesetz, wie wir gesehen haben. Wenn wir ihm folgen, so handeln wir nicht willkürlich sondern vernünftig, sinnvoll, zweckmässig. Nur wenn wir ihm nicht folgen, handeln wir willkürlich, zwecklos, sinnlos, unvernünftig.

170. Wenn wir dem Sittengesetze folgen, sind wir frei; wenn wir ihm nicht folgen, geraten wir unter die Knechtschaft der Lust und Unlust, Neigung und Abneigung. Sollen wir nun mit Windelband sagen, dass es nur im ersten Falle eine Freiheit gibt, also *nur eine Freiheit zum Guten?* Die Freiheit zum Guten hört auf, Freiheit zu sein, wenn mit ihr nicht die Möglichkeit des Gegenteils verbunden ist. Aus diesem Grunde muss *auch das Handeln gegen das Sittengesetz als ein freies bezeichnet werden.* Wer dem Sittengesetz nicht folgt, begibt sich eben mit seinem freien Willen in die Knechtschaft der Lust und Unlust, Neigung und Abneigung. Nicht bloss das Sittengesetz kann letztes Motiv für unser Handeln sein, dem kein anderes höheres Motiv übergeordnet ist. Das ist ja bei den wenigsten Menschen der Fall. Wenn ihr Leben nicht ein ganz verzetteltes sein soll, wird es regiert von einem höchsten Gut, von einem letzten Motiv, mag ihnen das nun zum Bewusstsein kommen oder nicht. Bei den einen ist dieses höchste Gut oder letzte Motiv die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit, bei den anderen Geld und Besitz, bei wieder anderen Ehre und Stellung, bei anderen der Sinnengenuss, bei anderen die Kunst, bei anderen die Wissenschaft und bei anderen endlich die vermeintliche, selbstgemachte Tugend. Wenn sie diesen Motiven folgen, so sind das auch letzte Motive, denen gegenüber man nicht mehr von einem höheren Motive sprechen kann. Wenn sie also diesen Motiven folgen, handeln sie auch in letzter Instanz ohne Motive. Es ergibt sich daraus mit Notwendigkeit, dass nicht bloss das Handeln nach dem Sittengesetz und um dieses Gesetzes willen sondern

auch das Handeln nach den verschiedenen anderen möglichen Motiven, sofern diese als letzte Motive sich geltend machen beim Handeln, als ein freies Handeln bezeichnet werden muss.

171. Wir werden alle geboren und leben als ein Spielball der Lust und Unlust, Neigung und Abneigung. Das sind die ersten Triebfedern unseres Handelns. Das Kind und die meisten Erwachsenen folgen keinen anderen Triebfedern. Das Kind kennt noch keine anderen Triebfedern, deshalb muss es durch *Belohnung und Bestrafung* also durch Lust und Unlust zu einem äusserlich sittlichen Handeln erzogen werden. Mit dem meisten Erwachsenen ist es nicht anders. Deshalb müssen auch die Erwachsenen durch eine *strenge Rechtspflege* mit einem unerbittlichen Strafrecht zu einem äusserlich sittlichen Leben angehalten werden. Kant ist für das strengste Strafrecht. „Es ist nicht notwendig", sagt er, „dass Menschen existieren, aber wenn sie existieren, sollen sie sittlich sein". Erst ganz allmählich dämmert in der Stimme des Gewissens das Bewusstsein von dem bedingungslos verpflichtenden Charakter der Sittengesetze auf, und erst wenn dieses Bewusstsein zum Durchbruch gekommen ist, kann aus dem äusserlich sittlichen Handeln auch ein innerlich sittliches Handeln werden. Vorher sind die Handlungen nur objektiv sittlich oder objektiv unsittlich, im Grunde sind sie vorsittlich. Erst mit der Erkenntnis des Sittengesetzes im Gewissen wird aus der Beobachtung desselben ein wirklich sittliches Handeln und aus dem Widerstreben gegen dasselbe ein wirklich unsittliches Handeln.

172. Kant hat die *Lehre* aufgebracht *von dem radikalen Bösen* in der Menschennatur. Wir sind von Lust und Unlust, Neigung und Abneigung in der Weise beherrscht, dass wir uns gedrängt und getrieben fühlen, ihnen zu folgen, wenn sie dem Sittengesetze widersprechen. Nitimur in vetitum. Das ist eine Erfahrung, die jeder in sich bestätigt fühlt. Diese Herrschaft des Bösen in uns ist so stark, dass Kant ausdrücklich erklärt, der strengen Forderung des Sittengesetzes komme niemand in vollem Sinne nach, man nähere sich ihr nur, und das geschehe auch nur von einer kleinen Minderzahl von Menschen und auch von diesen nicht auf die Dauer sondern nur vorübergehend; aber wir machen doch alle die Erfahrung, dass wir dem Sittengesetze folgen können, wir

machen uns Vorwürfe, wenn wir es nicht getan haben. Es bedarf freilich, wie Kant sagt, um den Sittengesetzen zu folgen, einer *Revolution der Denkungsart,* die in einer sofortigen, plötzlichen, nicht allmählichen, in einer einmaligen Entscheidung besteht, der dann die Entschliessung folgt. Kant nennt diese Revolution eine Wiedergeburt und stimmt darin mit den Stoikern überein. Von der Revolution der Denkungsart muss die *Revolution der Sinnesart* unterschieden werden. Dann, wenn wir uns häufiger für das Sittengesetz entschieden haben, tritt ein Zustand ein, den wir als Hinneigung zu solchen Entscheidungen für das Sittengesetz bezeichnen können. Das ist dann eine dem Sittengesetz entsprechende Gesinnung. So verbindet sich mit der Revolution der Denkungsart, die in einer einzelnen bestimmten Entscheidung besteht, die Revolution der Sinnesart. Die letztere ist nach Kant ohne die erstere nicht denkbar. Windelband hingegen will bei der letzteren stehen bleiben, aber er übersieht, dass die letztere auch aus vorsittlichen Motiven hervorgehen kann, aus der Gewöhnung, aus der Erziehung, aus einer angeborenen oder anerzogenen Lust am Guten oder gar aus Trägheit, die den Bruch mit dem Sittengesetz nicht riskiert. Man lese die ergreifende Darstellung in Nietzsches „Zarathustra“ „die schlafende Tugend“. Nur wenn diese Sinnesart aus einer freien Entscheidung für das Sittengesetz hervorgeht, hat sie einen sittlichen Charakter.

173. Unser Ergebnis ist: Wir sollen uns selbst und alle anderen Dinge nach der Erkenntnis behandeln, die uns die Dinge zeigt, wie sie wirklich sind, und nicht, wie unsere Lust und Unlust sie sehen möchten. Da Gott nun das Wesen der Dinge bestimmt d. h. ihr Verhältnis zueinander, ihre Stellung zu der Gesamtwirklichkeit, und sein Wille notwendig mit dem Sittengesetze übereinstimmt, so können wir dafür auch sagen: Wir sollen Gottes Willen erfüllen. Die Voraussetzung dieser Willensbetätigung nun ist die Freiheit, das Gesetz zu befolgen trotz der Möglichkeit des Gegenteils. Nehmen wir an, wir hätten eine Freiheit zum Guten ohne Möglichkeit des Gegenteils, weil wir beim Widerspruch gegen das Sittengesetz unter die Knechtschaft der Lust und Unlust geraten, so dass also nur die Freiheit zum Guten übrig bliebe, so würde eben

damit die Freiheit zum Guten aufhören, eine wirkliche Freiheit zu sein. *Dass wir nun eine solche Freiheit annehmen müssen, ergibt sich aus folgenden vier Gründen:*

174. a) Wir wissen alle aus Erfahrung, dass unter Umständen uns die *Leidenschaft* mit sich fortreisst. Wir sind da nicht Herr über unsere Bewegungen, über unsere Handlungen, wir sind *nicht frei;* aber wir wissen auch aus Erfahrung, dass das nicht immer der Fall ist, dass manchmal die Leidenschaft nicht so stark ist, um vollkommen die Vernunft zu betäuben. Wir unterscheiden die ersteren Zustände sorgfältig von den letzteren. Das ist schon ein Beweis für die Freiheit.

b) Wir alle wissen, dass es eine Dialektik der Leidenschaft gibt, dass Vernunft und Leidenschaft einander nicht bloss widersprechen, sondern diesen Widerspruch auch mit Gründen und Gegengründen zum Ausdruck bringen. Wir sagen dann: *Unser besseres Ich kämpft gegen das schlechtere.* Auch das ist ein Beweis der Freiheit.

c) Zu Zeiten, wo wir von der Leidenschaft nicht fortgerissen werden, sind wir uns *klar und deutlich bewusst, dass wir sowohl der Vernunft als der Leidenschaft folgen können,* und dass es lediglich an uns liegt, ob wir der Vernunft oder der Leidenschaft folgen wollen. Das ist auch ein Beweis der Freiheit.

d) *Nach der Tat* tritt *das Gefühl der Billigung oder Missbilligung* ein, je nachdem wir der Vernunft oder Leidenschaft gefolgt sind, das Gefühl der Befriedigung oder der Beschämung, das Gefühl der Reue vor allem, wenn wir der Leidenschaft gehorchen. Dieses eigenartige Gefühl tritt nie ein, wenn uns ein Unglück zustösst, wenn wir unversehens einen falschen Schritt gemacht haben, wenn unsere Handlung bloss schlechte Folgen hat. Es ist ein Beweis für die Freiheit.

175. Adam Smith spricht von einem unparteischen Zuschauer und Beurteiler in unserem Innern und versteht darunter *das Gewissen.* Wir billigen und missbilligen nicht bloss die Handlungen und Gesinnungen anderer, sondern auch unsere eigenen. Wir messen beide mit dem gleichen Massstab. Man hat gesagt, dass wir die Stimme des Gewissens als die Stimme eines fremden Willens, der unserem eigenen Willen gegenübertritt, beschreiben müssen, weil wir uns das Sitten-

gesetz nicht selbst geben sondern es nur erkennen. Wir können diesen unparteiischen Zuschauer deshalb auch als *das über uns wachende und uns richtende Auge der Gottheit bezeichnen,* das uns durchschaut und die Gedanken und Gesinnungen ebenso erkennt und beurteilt wie unsere Worte und Handlungen.

176. Es ist wichtig zu beachten, dass das höchste Sittengesetz oder, wie wir dafür nun auch sagen können, der Wille Gottes nur der letzte Bestimmungsgrund unseres Handels ist. Der Kantische Rigorismus verlangt nicht den Ausschluss aller Lust und Unlust, aller Neigungen und Abneigungen, durch welchen das menschliche Leben ja entleert und verödet werden würde. Lust und Unlust, Neigung und Abneigung dürfen nur nicht der letzte Bestimmungsgrund unseres Handelns sein, sie müssen dem höchsten Sittengesetz oder dem Willen Gottes untergeordnet werden. Wir essen und trinken mit Lust und Freude, wir geben uns mit Behagen der Erholung hin, wir betätigen uns in unseren Mussestunden unseren Neigungen entsprechend. Das alles geschieht, um uns für die Aufgaben unseres Berufes, für unsere Stellung im Leben kräftig und tüchtig zu machen und frisch zu erhalten. Nach unseren Neigungen bestimmen wir den Beruf, den wir ergreifen, die Freundschaft, die wir pflegen. Unsere Neigungen sind die Grundlage des Familienbandes und des Bandes, das die Landesgenossen und Konfessionsgenossen umschliesst. Das alles entspricht dem Willen Gottes, der uns selbst mit diesen Neigungen in die Welt gesetzt hat und die Verhältnisse zu unseren nächsten Angehörigen und mit den weiteren Kreisen der mit uns Verbundenen bestimmt hat. Solange wir alle diese Verhältnisse dem höchsten Sittengesetze unterordnen, solange können sie auch nicht Triebfedern des erweiterten Egoismus sein, müssen vielmehr dem letzten Zweck unseres Daseins dienen, und der kann kein anderer sein, als das höchste Sittengesetz zu erfüllen.

Schwierigkeiten der Freiheitslehre.

177. Das erste, was zu sittlichem Handeln erforderlich ist, ist *die Erkenntnis* des Sittengesetzes, des „du sollst, du darfst nicht“ in jedem einzelnen Falle. Diese Erkenntnis kommt uns wie alle Erkenntnis nur in einem Urteil zum Bewusstsein. Die Erkenntnis oder Einsicht an sich gehört der Welt der

Dinge an sich an, ihre gedankliche oder sprachliche Formulierung in Urteilen der Erscheinungswelt. Auf diese Erkenntnis und auf ihre Formulierung im Urteil folgt die *Entscheidung* für oder gegen das Gesetz. Auch diese Entscheidung, der eigentlich freie Willensakt, gehört der Welt der Dinge an sich an. Gehörte sie zur Welt der Erscheinung, so wäre sie den Gesetzen der Zeit und der Kausalität unterworfen und nicht mehr frei. Mit dieser Entscheidung, die in dem „Ich will" oder „Ich will nicht" der äusseren oder inneren Sprache ihren Ausdruck findet und uns zum Bewusstsein kommt, sind Gefühle der Billigung verbunden, wenn die Entscheidung dem Gesetze entspricht, der Missbilligung, wenn sie dem Gesetze widerspricht. Aber an die Stelle der Gefühle der Missbilligung treten sofort der Regel nach Gefühle der egoistischen Lust und Neigung; sie verdunkeln die Gefühle der Missbilligung und bringen sie völlig zum Schweigen. An die Entscheidung für oder gegen das Gesetz schliesst sich als drittes *die Entschliessung für oder gegen die entsprechende Handlung.* Auch diese Entschliessung gehört der Welt der Dinge an sich an. Ihren Ausdruck findet die Entschliessung einerseits in den Gefühlen der Billigung, wenn sie dem höchsten Sittengesetze entspricht, und andererseits in den Gefühlen der Lust und Neigung, welche die Gefühle der Missbilligung verdrängen, wenn die Entschliessung dem Sittengesetze nicht entspricht. Die Entschliessung findet aber ganz besonders ihren Ausdruck in körperlichen Bewegungen, zunächst in *Ausdrucksbewegungen,* in Mienen und Gebärden. Wir kennen alle die Miene des Entschlossenseins. An diese Ausdrucksbewegungen schliessen sich dann, wenn es nicht beim blossen Vorsatz bleibt, die *Ausführungsbewegungen* an, die natürlich ebenso wie die Ausdrucksbewegungen und wie die zugrundeliegenden Gefühle ganz der Erscheinungswelt angehören.

178. Eine grosse Schwierigkeit liegt in der Beantwortung der Frage, ob wir in der Tat bei unserem sittlichen Handeln nicht doch, ohne dass wir es wissen, von im Hintergrunde schlummernden verborgenen egoistischen Beweggründen geleitet werden. So ist es für uns ausserordentlich schwierig, darüber eine gewisse zweifellose Kenntnis zu erhalten, wenn es sich um unsere eigene Person handelt. Zweifellos sicher

hingegen können wir darüber ein Urteil fällen, ob wir in bewusster Weise aus egoistischen Beweggründen handeln, zweifellos ferner auch darüber, ob wir mit Freiheit uns entscheiden oder nicht, dann, wenn kein äusserer Zwang vorliegt, wenn auch keine innere Nötigung zu einer Handlung vorhanden ist und wenn wir ausserdem eine klare Erkenntnis des Sittengesetzes haben. Aber wie steht es in dieser Hinsicht mit der Beurteilung anderer Personen? Es ist charakteristisch, dass die Gefühle, die sich in Ausdrucks- und Ausführungsbewegungen kundgeben, eine ansteckende Wirkung ausüben. Wir durchlaufen eine ganze Skala von Gefühlen, wenn wir einen Schauspieler sehen und hören auf der Bühne. In einer Gesellschaft, wo alles traurig ist, werden wir mit traurig, in einer Gesellschaft, wo alles fröhlich ist, mit fröhlich. Unmittelbar von den gesehenen Bewegungen und gehörten Worten gehen wir zu dem zugrundeliegenden Gefühlszustand über und reproduzieren ihn in uns selbst. Auf diesem Wege lernen wir nun andere Personen, die unsersgleichen sind, unsere Mitmenschen bezüglich ihrer inneren Zustände kennen. Aber etwas anderes ist es, wenn wir das Urteil fällen, dass andere Personen sich nicht von egoistichen Beweggründen leiten lassen, sondern lediglich vom Sittengesetz. Da wir nicht in das Bewusstsein der anderen hineinzuschauen vermögen, so können wir auch niemals mit absoluter Gewissheit sagen, dass beim Handeln eines anderen alle egoistischen Motive ausgeschaltet sind. Hingegen können wir zweifellos in gewissen Fällen das Urteil abgeben, dass andere sich nicht vom Sittengesetz leiten lassen, sondern egoistischen Beweggründen folgen. Wir müssen dabei freilich aus ihrem Äussern, den Ausdrucksbewegungen vor allem, zu denen im weitesten Sinne auch die Worte gehören, und aus den Ausführungsbewegungen auf ihr Inneres schliessen. Das ist ein Schluss der Analogie. Wie wir wissen, dass diesen Ausdrucks- und Ausführungsbewegungen bei uns gewisse Vorgänge zugrundeliegen, so schliessen wir auch, dass dies bei anderen der Fall sei. Mit zweifelloser Sicherheit fällt auch der Jurist das Urteil, dass andere mit Freiheit gehandelt haben und für ihre Handlungen verantwortlich sind. Wenn bei ihnen kein äusserer Zwang vorhanden gewesen ist zum Handeln und sie auch nicht durch die Übermacht der Leidenschaft hin-

gerissen wurden, sodass sie innerlich zur Handlung genötigt waren, und wenn ferner eine hinreichende Kenntnis des Sittengesetzes und des Gesetzes überhaupt vorausgesetzt werden kann, so haben sie mit Freiheit gehandelt und müssen für ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden.

179. Bekanntlich wird im Gesetz der Erhaltung der Kraft die Grössenunveränderlichkeit der Kräfte in der Welt behauptet, sofern diese durch wirkliche oder mögliche Bewegungen gemessen werden können. Dementsprechend nimmt man auch an, dass durch Gefühle und Willensentschlüsse keine Bewegungen hervorgerufen werden können. Man meint, dass den Willensentschlüssen und Gefühlen, auf die anscheinend unmittelbar Bewegungen folgen, Bewegungsvorgänge parallel zur Seite stehen, die dann die nachfolgenden Bewegungen erzeugen sollen. So haben wir auf der einen Seite lauter Bewegungen, auf der anderen Seite lauter geistige Vorgänge, Gefühle und Willensentschlüsse. Bewegungen entstehen aus Bewegungen, nicht aus Gefühlen und Willensentschlüssen. Es ist leicht ersichtlich, dass wir unter dieser Voraussetzung niemals dazu kommen können, den verantwortlichen Träger einer äusseren Handlung zu finden. Ja, da wir immer aus dem Handeln auf die innere Gesinnung schliessen müssen, wenn es sich um die Beurteilung anderer Personen handelt, so können die Schlüsse nach der Parallelismustheorie niemals die Bedeutung haben, dass aus den Gefühlen, Gesinnungen und Willensentschlüssen die betreffende Handlung hervorgegangen sei. Aus diesem Grunde müssen wir annehmen, dass das Gesetz der Erhaltung der Kraft an der Annahme einer Willensfreiheit scheitert. Jedenfalls muss die freie Willensentschliessung auf die äusseren Erscheinungen, die ihr entsprechen, also auch auf die Ausführungsbewegungen, einen irgendwie ändernden Einfluss ausüben, wenn wir aus diesen Ausführungsbewegungen auf die freie Willensentschliessung schliessen können sollen.

180. Gott als das Dritte, das über allen Beziehungen steht und sie ermöglicht, ist der Grund des Wesens der Dinge oder, was dasselbe ist, ihrer Verhältnisse zueinander. Er muss deshalb auch der Grund sein unserer Erkenntnis nicht bloss, sondern auch unseres Wollens, sofern sich beide auf Gegenstände beziehen. Er muss also auch der Grund sein unserer

freien Handlungen und sogar auch dann, wenn diese dem Sittengesetze widersprechen. Wie kann aber unter diesen Umständen von einer Freiheit der Handlungen die Rede sein, wenn Gott auch der Grund dieser Handlungen ist? Wird Gott selbst dadurch nicht zum letzten Urheber auch der bösen Handlungen gemacht und mit dem Bösen selbst belastet? Alle Deterministen oder Leugner der Freiheit anerkennen dies. Sie sind Anhänger der Prädestination zum Bösen. Es fragt sich: Lässt sich das summum dominium dei, wonach in letzter Instanz Gott Grund ist von allem, was geschieht, und die Prädestination in Einklang bringen mit der Freiheit des Willens, ohne Gott mit dem Bösen zu belasten?

181. Die alten Skeptiker behaupten mit Recht, dass streng genommen das Kausalitätsgesetz jede Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung unmöglich mache. Die Ursache ist erst Ursache, wenn die Wirkung da ist; sie ist also mit der Wirkung gleichzeitig, und wenn die Wirkung mit der Ursache notwendig zusammenhängt, dann muss sie auch mit der Existenz der Ursache sofort gegeben sein; sie ist also mit der Ursache gleichzeitig. Alle Aufeinanderfolge hört dann auf. Nur unter einer Voraussetzung kann von einer Aufeinanderfolge die Rede sein, wenn die Beziehung der Ursache auf die Wirkung, des Vorangehenden auf das Nachfolgende, in letzter Instanz ihren Grund hat in einem über beiden stehenden Dritten, das zu den beiden Gliedern nicht in einem Notwendigkeitsverhältnis steht. Wenn dieses Dritte auch wieder zum Vorangehenden und Nachfolgenden in einem Notwendigkeitsverhältnis stände, würde es mit beiden gleichzeitig sein müssen, und es könnte durch dasselbe die Möglichkeit einer Aufeinanderfolge des Vorangehenden und Nachfolgenden nicht erklärt werden. So stellt Kant der Welt der Freiheit, zu der vor allem dieses Dritte und unser Ich gehören, die Welt der Notwendigkeit gegenüber. Die Welt der Dinge an sich oder der Noumena ist nach Kant die Welt der Freiheit, hingegen die Erscheinungswelt, in der das Gesetz der Zeit und der Kausalität herrscht, die Welt der Notwendigkeit.

182. Um uns verständlich zu machen, wie alles, was in der Welt ist und geschieht, in Gott seinen Grund haben kann, müssen wir annehmen, dass er alles von Ewigkeit her gedacht

hat, auch die Verwirklichung dieses Gedachten von Ewigkeit her gewollt hat. Im göttlichen Denken hat das Wesen dessen, was ist und geschieht, seinen Grund. Gott muss nun allwissend sein und zu seiner Allwissenheit gehört nicht bloss, dass er weiss, was alle freien Wesen in Zukunft tun werden, sondern auch, was sie unter allen Umständen tun würden, nicht durch die Umstände genötigt, sondern sich frei entschliessend. Nun ordnet er seinen Weltplan nach seiner Weisheit, der den einen in Umstände bringt, unter denen er sich für das Gesetz, den anderen hingegen in Umstände, unter denen er sich gegen das Gesetz entscheidet, in jedem Falle nicht durch die Umstände genötigt, sondern von seiner Freiheit Gebrauch machend. Die Entscheidung kommt in beiden Fällen, trotzdem sie Gott vorherweiss und durch seinen Weltplan vorherbestimmt, auf Rechnung des sich entscheidenden freien Wesens. Das summum dominium dei ist gerettet, die Prädestination ist gesichert, und doch ist Gott in keiner Weise mit dem Bösen belastet. Nur auf diesem Wege kommen wir zu einer einheitlichen Weltanschauung, wie sie das Einheitsstreben unserer Vernunft verlangt.

183. Die Hauptschwierigkeit bezüglich der Freiheit liegt in Folgendem: Wir lernen unser Erkennen, unsere Einsicht und ebenso die Bewusstheit, welche zur noumenalen Welt gehören, nur durch Urteile kennen, die der Erscheinungswelt zugerechnet werden müssen. Ebenso lernen wir auch die Entscheidung für ein letztes höchstes Motiv, in der die Freiheit besteht, und die ihr folgende Entschliessung, welche beide zur noumenalen Welt gehören, nur in den ihnen folgenden Gefühlen, körperlichen Bewegungen und Urteilen kennen, die wir wiederum der Erscheinungswelt zurechnen müssen. Für die Erscheinungswelt gilt als unumstössliches Gesetz das Gesetz der Zeit und der Kausalität. Es fragt sich, wie wir unter diesen Umständen von der Erscheinungswelt, in der alles durch Notwendigkeit miteinander verknüpft ist, auf ein freies Entscheiden und Sichentschliessen schliessen können. Es ist das nur dadurch möglich, dass durch die Entscheidung und Entschliessung die der Erscheinungswelt angehörenden Vorgänge entsprechend modifiziert werden. Das widerspricht aber anscheinend dem Zeit- und Kausalitätsgesetz. Wir geben folgende Lösung: Die Be-

ziehungen, die dem Zeit- und Kausalitätsgesetz angehören, sind ebenso wie die Beziehungen zwischen der noumenalen und phänomenalen Welt nur durch das über beiden stehende Dritte nach Kants Inauguraldissertation möglich und begreiflich. Dasselbe Dritte ist das Gesetz für die ersteren und für die letzteren Beziehungen. So glauben wir erklären zu können, dass ein modifizierender Einfluss von Seiten der noumenalen Welt auf die phänomenale ausgeübt werden kann, ohne dass dadurch der Gesetzescharakter, den wir auch für die letztere Welt in Anspruch nehmen müssen, beeinträchtigt wäre.

Vom Gefühl.

Über die Gefühle im allgemeinen.

184. Die Gefühle sind der mächtigste und gewalttätigste Faktor in unserem Bewusstseinsleben. Um des Überschwanges der Gefühle willen geschehen täglich, stündlich Selbstmorde. Das Leben wird in starken Gefühlen erlebt. Darum ist auch das, was wir *Religion* nennen, und das, was wir *Kunst* nennen, die höchsten Blüten unserer Kultur, *auf das Gefühl gegründet.* Wir haben die Gefühle von den Empfindungen unterschieden. Empfindungen sind Bewusstseinsvorgänge, durch die wir etwas von ihnen Verschiedenes kennen lernen, während die Gefühle uns nur sich selbst kundtun. Wir schreiben den Gefühlen eine gewisse Selbständigkeit gegenüber den Empfindungen zu und haben das zu beweisen.

185. Den Empfindungen eignet ohne Zweifel die Priorität gegenüber den Gefühlen; sie sind ihnen gegenüber das Primäre. Die Anwendungen der Analgetika, Kokain z. B. beseitigen die Gefühle der Lust und Unlust, lassen aber die Empfindungen bestehen. Bis zur vierten Woche hat das Kind Empfindungen, aber keine Schmerzgefühle, sodass die sehr schmerzhafte Operation der Hasenscharte ohne Narkose bei ihm vorgenommen werden kann (Genzmer). Flechsig in Leipzig hat das anatomisch begründet: Schmerzen entstehen nur dann, wenn der Stamm des Nerven durch Zerren, Schneiden, Brennen gereizt wird;

aber bis zur vierten Woche ist beim Kinde der Stamm des Nerven noch nicht entwickelt; es fehlt in ihm das weisse Mark. Wie wir durch die Empfindungen immer etwas von ihnen Verschiedenes kennen lernen, so ist es ihnen auch eigentümlich, dass wir das, was wir durch sie kennen lernen, sofort lokalisieren. Nun haben die Arbeiter in Bleigruben Schmerzen in den Armen, die Tabiker Schmerzen im Rückenmark, wir selbst unter Umständen Schmerzen im Unterleibe und Zahnschmerzen, die wir nicht zu lokalisieren vermögen. Folgt daraus, dass diesen Schmerzen keine Empfindungen zugrunde liegen? Es scheint nicht. Reize auf die Empfindungsnerven müssen doch auch der Entstehung dieser Schmerzgefühle vorausgehen; aber die Schmerzgefühle sind so stark, dass sie die zugrundeliegenden Empfindungen übertönen.

186. Wie mit den Empfindungen so können sich auch mit allen anderen Bewusstseinsvorgängen Gefühle verbinden. Lotze hat behauptet, dass dies immer der Fall sei, und deshalb von einer Allgegenwart der Gefühle gesprochen. Es ist nicht nötig, dass wir in dieser Annahme Lotze folgen. Vielleicht können wir *mit Platon* im Timäus sagen, es gebe αἰσθήσεις ἄνευ λυπῆς καὶ ἡδονῆς.

187. Sicher werden wir die *Annahme der Herbartianer* verwerfen müssen, nach der die Gefühle nichts anderes sein sollen als Eigenschaften der Empfindungen, und die deshalb von einem Gefühlston der Empfindungen reden. Die Geschmacksempfindungen sind einmal mit Lustgefühlen und dann mit Unlustgefühlen verknüpft bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen zu derselben Zeit. Ganz leise Empfindungen und sehr starke Empfindungen erzeugen beide in uns ein Unlustgefühl. Wir schliessen daraus, dass die Gefühle nicht den Empfindungen inhärente, ihre Eigenschaften bildende Vorgänge sind, sondern ihnen gegenüber eine gewisse Selbständigkeit besitzen. Noch weniger können wir die Gefühle mit den *Schopenhauerianern* als Bewusstwerden oder bewussten Ausdruck des an und für sich unbewussten Willens bezeichnen, der, wenn er befriedigt wird, in Lustgefühlen, wenn er unbefriedigt bleibt, in Unlustgefühlen zum Bewusstsein kommt. Wir erwidern darauf, dass von einem unbewussten Willen durchaus keine Rede sein kann. Alle Sinnesorgane sollen

nach ihnen einen unbewussten Trieb zur Betätigung haben, der uns, wenn befriedigt, in Lustgefühlen, wenn unbefriedigt, in Unlustgefühlen zum Bewusstsein kommen soll. Alle Empfindungen sind nach ihnen ursprünglich also Lust und Unlustgefühle. Erst durch die Gewöhnung erhalten sie einen indifferenten Charakter und heissen dann Empfindungen. Wir geben zu, dass Gesichts- und Gehörsempfindungen ursprünglich oft mit Lustgefühlen verknüpft sind und durch die Gewöhnung allmählich einen indifferenten Charakter erhalten können; aber das ist nicht der Fall bei den Geschmacks- und Geruchsempfindungen, diese sind immer mit Lust und Unlustgefühlen verbunden, was der Theorie der Schopenhauerianer widerspricht.

188. *Die sinnlichen Gefühle,* deren Inhalt die sinnlichen Empfindungen bilden, spielen in unserem Leben die grösste Rolle. Man kann sie kurz als Lust am Angenehmen und Unlust am Unangenehmen bezeichnen. Man hat nun betont, dass diese Gefühle der Lust und Unlust die einzige Art der Gefühle bilden. Wir unterscheiden von ihnen die ästhetischen Gefühle des Gefallens und Missfallens und ebenso die ethischen Gefühle der Billigung und Missbilligung. Die Annahme, dass es bloss sinnliche Gefühle gebe, bezeichnen wir als Hedonismus. Dieser Hedonismus, zuerst von *Aristipp von Kyrene* aufgestellt, ist durch die Geschichte bereits verurteilt. In seiner Schule nämlich trat *Hegesippos,* der den Beinamen *πεισιϑάνατος* hat, auf. Er erklärte, das Leben sei nicht des Lebens wert, voll von Unlust, deshalb sei ihm der Tod vorzuziehen. Das ist die notwendige Konsequenz aller derjenigen, die nur sinnliche Gefühle der Lust und Unlust anerkennen wollen. In Hegesipp vollzieht sich an der Theorie des Hedonismus das Selbstgericht der Geschichte.

189. Wichtig ist, dass die Gefühlsempfänglichkeiten, die Gefühlsdispositionen ganz verschieden sind bei verschiedenen Menschen. Sie hängen nicht von äusseren Reizen ab, auch nicht von inneren Vorstellungen sondern beruhen, wenn sie nicht etwa vererbt sind, auf einer ursprünglichen Mitgift unserer Natur. Was den einen entzückt, lässt den andern kalt. Es gibt Naturen, die völlig gleichgültig bleiben gegenüber allen Ermahnungen. Bekannt ist die Erscheinung der moral insanity, der völligen Unempfänglichkeit für moralische

Gefühle. *Diese verschiedene Gefühlsempfänglichkeit muss vor allem studiert werden, wenn man einen Menschen kennen lernen will.* Es scheint, dass diese Gefühlsempfänglichkeiten ebensowenig wie Einsichten gelehrt und gelernt werden können (vgl. meine Schrift „Vom Lernen“ S. 15 und S. 9). Die Gefühlsempfänglichkeit und das Gefühl ist ganz verschieden beim Kinde, beim Knaben, beim Jüngling, beim Mann, beim Greise, sie ist verschieden am Morgen, am Mittag, am Abend, verschieden im Winter, im Herbst, im Sommer, im Frühjahr; sie ist vor allem verschieden beim Mann und beim Weibe. Beide müssen deshalb in verschiedener Weise beurteilt werden.

190. Wir unterscheiden Lust- und Unlustgefühle, beide sind etwas Positives. Ein heftiger Zahnschmerz lässt ein Lustgefühl nicht aufkommen, und bei sehr starken Lustgefühlen kann man unter Umständen Schmerzgefühle vergessen. Beide sind demnach positive Grössen, die sich gegenseitig herabsetzen und vermindern können. Die Pessimisten, welche behaupten, dass es eigentlich nur Unlustgefühle gebe und alle Lustgefühle herabgeminderte Unlustgefühle seien, haben darum Unrecht. Es ist auch nicht wahr, wie sie behaupten, dass den Lustgefühlen immer ein Unlustgefühl vorangehen muss. Wir können an der Tätigkeit Lust haben, ohne der Ruhe überdrüssig geworden zu sein, und an der Ruhe, ohne der Tätigkeit überdrüssig geworden zu sein.

191. Analog dem Weber-Fechner'schen Gesetz hat Bernouilli von der *fortune physique* die *fortune morale* unterschieden. Unter ersterer versteht er den äusseren Glückszustand z. B. die Grösse des Vermögens, unter letzterer die Befriedigung, die dadurch erzeugt wird. Nun behauptet er mit Recht, je grösser die fortune physique sei, ein um so grösserer Zuwachs zu ihr sei erforderlich, wenn eine Steigerung der fortune morale stattfinden soll. Einen Armen wird 1 Mark Almosen mit Freude erfüllen, einen Millionär kaum 1000 Mark. Fechner hat das Gesetz aufgestellt, dass der Lusterfolg zusammenwirkender Lustbedingungen grösser ist als die Summe der Lustwirkungen der einzelnen Lustbedingungen. Ein Gedicht in einer uns völlig unverständlichen Sprache mag in Rhythmus und Reim noch so vollkommen sein, es macht uns wenig Freude; auch die Übersetzung des Gedichtes in Prosa macht uns wenig Freude. Das

Zusammenwirken aber der poetischen Form und des von uns verstandenen Gedankeninhalts erzeugt in uns eine grosse Freude.

192. Die mit den Empfindungen sich verbindenden Gefühle haben unter normalen Umständen die Eigenschaft, dass sie als Lustgefühle nur mit den unserem Organismus nützlichen Empfindungen sich verbinden, als Unlustgefühle mit den Empfindungen, durch die unser Organismus gehemmt wird. Sie haben also einen Zweck in unserem Leben, wie sich deutlich zeigt bei den Lust- und Unlustgefühlen, die sich mit Druck-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen verbinden. Ganz besonders gibt sich dieser Zusammenhang der Empfindungsgefühle mit dem Wohl und Wehe unseres Organismus kund in den sogenannten *Vitalgefühlen.* Es sind die mit den Atmungs- und Ernährungsvorgängen, besonders wenn sie behindert werden (Asthma, Hunger, Durst), auch mit den Ausscheidungs-, Blutumlaufs- und Geschlechtsvorgängen verbundenen Gefühle. Sie sind ausserordentlich stark und lebhaft und haben die Eigentümlichkeit, die wir als Gesetz der Ausstrahlung bezeichnen. Sie ziehen nämlich den ganzen Körper in Mitleidenschaft. Es ist merkwürdig, wie auch durch blosse Vorstellungen, ja auch durch eingebildete Empfindungen solche Vitalgefühle herbeigeführt werden können. Vorstellungen der Furcht oder eines Furchtbaren pressen die Brust zusammen, benehmen den Atem, machen das Blut erstarren und erzeugen Herzklopfen. Auch das Alpdrücken, das aus falsch gedeuteten, aus dem Magen stammenden Empfindungen hervorgeht (Hitzig), hat derartige Vitalgefühle zur Folge.

193. Wir unterscheiden ausser den Empfindungsgefühlen noch *Gefühle, die mit Vorstellungen, Urteilen und Wissensvorgängen verbunden sind.* In der Erinnerung wird das Lustgefühl, welches wir früher hatten, stärker, das Unlustgefühl aber schwächer. Die Freude an dem Vergangenen nimmt zu, das Leid nimmt ab. Das Gefühl der Neugierde und Wissbegierde ist ein Urteilsgefühl. Der Neugierige will alles wissen, der Wissbegierige nur das Wissenswerte, das Bedeutende, das Wichtige, aber beide doch nur darum, um darüber urteilen zu können. Es gibt eine Lust über die gegenwärtige Lust, eine über die vergangene, eine über die zukünftige Lust, auch eine Unlust über die gegenwärtige, vergangene, über die zukünftige

Unlust und ebenso eine Lust über Unlust und eine Unlust über Lust. Der Hypochonder hat Unlust an seiner gegenwärtigen Unlust, der Melancholiker empfindet Lust an seiner Unlust. Es gibt auch *Willensgefühle.* Mit jedem erfolgreichen Streben sind Lustgefühle verbunden, mit dem erfolglosen Unlustgefühle; aber auch eine Arbeit, die uns der Lösung einer Aufgabe näher bringt, erzeugt Lustgefühle. Merkwürdig, mit dem Erreichen eines heiss erstrebten Zieles, einer Stellung z. B., tritt immer ein Gefühl der Enttäuschung ein. Das erreichte Ziel macht uns keineswegs die Lust, die wir von ihm erwartet haben. Intensive Freude, die wir erwarten, bleibt aus. Das betrachten die Pessimisten als einen Beweis für ihre Theorie, für die Ansicht also, dass all unser Streben auf Illusionen beruht. Ist das richtig? Nein. An Stelle des Freudenrausches tritt eine freilich gemässigte, aber dafür dauernde Freude. Das Glück des Menschen besteht überhaupt nicht darin, dass alle Wünsche befriedigt werden, sondern in dem Wechsel zwischen der Erreichung eines Ziels und dem Insaugefassen eines neuen. Wir können dafür auch kurz sagen: *Es besteht nicht in dem Genuss, sondern in der Arbeit.* Unter dem Glück verstehen wir den Inbegriff dauernder, intensiver und wertvoller Gefühle oder vielmehr eine Gefühlsdisposition für intensive, dauernde und wertvolle Gefühle, die auch dann zur Geltung kommt und standhält, wenn die äusseren Glücksbedingungen ungünstig sind. Einen Wollüstigen und Grausamen können wir nicht glücklich nennen; solche Gefühle sind nicht wertvoll. Darüber später bei den religiösen Gefühlen!

194. Wir unterscheiden Gefühle, die sich auf das Verhältnis der Leistungsfähigkeit zu den geforderten Leistungen oder auf den gehemmten und geförderten Vorstellungsverlauf beziehen. Die ersteren sind die *Ohnmachts- und Kraftgefühle,* bei den letzteren hingegen handelt es sich immer um einen Gleichgewichtszustand des Bewusstseins. Die Kraftgefühle können auf die Person bezogen werden; das Gefühl des Selbstbewusstseins, der Stolz, die Demütigung und Kränkung sind von dieser Art; auch das Gefühl der Überlegenheit, das rein intellektuell sein kann, gehört hierher. Zu den *Spannungsgefühlen,* die ihren Grund haben im gehemmten und geförderten Vorstellungsverlauf, gehören Erwartung, Enttäuschung, Geduld,

Ungeduld, Zweifel. Zweifel und Erwartung können peinigend wirken, so dass wir auch die unangenehme Gewissheit ihnen vorziehen. Erwartung des Angenehmen ist Hoffnung, Erwartung des Unangenehmen Sorge und Furcht. Mut ist eine Verschmelzung von Spannungs- und Kraftgefühlen.

195. *Auch die den Witz und das Komische begleitenden Gefühle gehören hierher.* Der Witz setzt voraus, dass die Reproduktions- und Denktätigkeiten leicht abfliessen. Er besteht in einer Vorstellungskombination, die überraschend, schlagend und ungewohnt ist, mag sie nun ein Gedanke, ein Bild oder ein Wort sein. Nicht alles Komische ist witzig, und nicht alles Witzige ist komisch. Wir machen über das Komische Witze. Das Komische ist also das Objektive, der Witz das Subjektive. Komisch finden wir die Verbindung von sehr entgegengesetzten Gegenständen oder Eigenschaften. Der Gegensatz kommt uns zum Bewusstsein und erzeugt in uns eine Spannung, die aber sofort durch die Überzeugung von unserem Besserwissen gelöst wird. Alles Komische ist lächerlich. Der Grad der Lächerlichkeit ist auch der Grad des Komischen, aber nicht das Umgekehrte gilt. Wir lachen auch über etwas, das nicht komisch ist.

Die Willensgefühle und insbesondere die religiösen Gefühle.

196. Ausser den sinnlichen Gefühlen der Lust und Unlust haben wir ethische Gefühle der Billigung und Missbilligung und ästhetische Gefühle des Gefallens und Missfallens unterschieden. Bei den sinnlichen Gefühlen handelt es sich um das Angenehme und Unangenehme, das von Person zu Person und bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten verschieden ist. Hier gibt es für das Angenehme und Unangenehme also kein Gesetz. Sie machen das Gebiet des gesetzlosen Hedonismus aus. Was sie aber ganz besonders charakterisiert, ist folgendes: Was immer uns angenehm ist, daran haben wir Lust, und was uns unangenehm ist, daran haben wir Unlust; aber auch die volle Umkehrung gilt: Woran immer wir Lust haben, das ist uns angenehm, und woran wir Unlust haben, das ist uns unangenehm. In vollem Gegensatze zu den sinnlichen Gefühlen stehen die sittlichen und ästhetischen Gefühle. Sittliche Gefühle sind die Gefühle der Billigung und Missbilligung, deren

Gegenstand das Gute und das Schlechte bilden. Gut nennen wir Handlungen und Gesinnungen nicht darum, weil wir sie billigen, und schlecht nicht darum, weil wir sie missbilligen, sondern weil sie gut sind, darum billigen wir sie, und weil sie schlecht sind, darum missbilligen wir sie. Ihre Güte und Schlechtigkeit hängt also von einem Gesetze ab. Wir kennen dies Gesetz. Es ist das Sittengesetz. Wenn wir dem Sittengesetz entsprechend handeln, uns ihm gemäss entscheiden und entschliessen, so tritt das Gefühl der Billigung ein und im entgegengesetzen Falle das Gefühl der Missbilligung. Diese Gefühle schliessen sich darum unmittelbar an unsere Willensbetätigungen an, sie sind Willensgefühle. Auch bei den ästhetischen Gefühlen gilt es, dass wir nicht etwas darum schön nennen, weil es uns gefällt, und nicht darum hässlich, weil es uns missfällt, sondern umgekehrt, weil es schön ist, darum gefällt es uns, und weil es hässlich ist, darum missfällt es uns. Die Schönheit und Hässlichkeit beruht auch auf einem Gesetz. Das Gefallen und Missfallen an einem Gegenstand schliesst sich immer an die Erkenntnis des Gegenstandes an ohne die Dazwischenkunft irgend eines Wollens. Es ist, wie Kant gesagt hat, ein uninteressiertes Wohlgefallen und Missfallen. Die ästhetischen Gefühle des Gefallens und Missfallens sind darum Erkenntnisgefühle.

197. Damit eine sittliche Handlung zustande kommt, ist eine Erkenntnis notwendig. Diese besteht aber in nichts anderem als in dem unbedingten Bewusstsein „Du sollst, du darfst nicht“, in einem bestimmten Falle. Es ist nicht nötig, dass wir die Unbedingtheit dieses Bewusstseins uns näher bringen und verständlich machen durch Zurückführung entweder auf die Erkenntnis, die uns die Dinge so zeigt, wie sie sind, und nicht so, wie unsere Lust und Unlust, Neigung und Abneigung sie sehen möchten, oder auf das allgemeine Gesetz, immer das Gleiche zu wollen und das Gleiche nicht zu wollen. Diese Rechtfertigung der Unbedingtheit des „Du sollst, du darfst nicht“ ist natürlich nur für den Philosophen möglich. Der Religiöse fasst sofort das „Du sollst, du darfst nicht“ als Gebot und Verbot Gottes. Religion ist nach Kant die Auffassung der Sittengesetze als göttlicher Gebote. Der Einfluss des Sittengesetzes wird nach Kant durch die Majestät des göttlichen

Gesetzgebers verstärkt. Religion hat darum nach Kant nur die Bedeutung, als Mittel für die Sittlichkeit zu dienen. Wenn alle Menschen sittlich lebten, so, sagt er ausdrücklich, wäre Religion nicht notwendig. Aber er betont doch auch, wenn die Moral vollständig vorgetragen würde, führte sie notwendig zur Religion. Wir werden deshalb, beide Ansichten miteinander ausgleichend, sagen dürfen: *Die Sittlichkeit ist nach Kant bedingender Bestandteil der Religion.* Es ist nicht hoch genug anzuschlagen, dass Kant keine Religion ohne Sittlichkeit anerkennt.

198. Wie es keine Natur ohne Gesetz, keine Sittlichkeit ohne Freiheit gibt, so gibt es nach Kant auch keine Religion ohne Gott. Die Glückseligkeit darf nach Kant niemals das Motiv des sittlichen Handelns sein; aber die richtige Ordnung der Dinge verlangt doch nach ihm, dass nur der Tugendhafte glücklich ist; denn er allein ist glückwürdig. Nach Kant stellt Gott nun in einem anderen Leben den Ausgleich zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit her. Die Glückseligkeit oder besser gesagt die Seligkeit, um jeden Gedanken an ein äusseres Glück fernzuhalten, ist der Grundbegriff der Religion. Sie lernen wir aber nur in Gefühlen kennen, und zwar sind das Willensgefühle. Es sind die Gefühle der Billigung und Missbilligung, die sich mit der Beobachtung oder Übertretung des Sittengesetzes verknüpfen. Wird das sittliche Handeln auf Gott bezogen, so werden aus diesen bloss sittlichen Gefühlen religiöse Gefühle. Wie für die sittlichen Gefühle das höchste Sittengesetz das allgemeingültige Gesetz bildet, so auch für die religiösen Gefühle.

199. In seiner „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ handelt Kant im ersten Teil von der Einwohnung des bösen Prinzips in uns neben dem Guten. Im zweiten Teile handelt er von dem Kampfe des bösen Prinzips mit dem guten und im dritten Teile von dem Siege des Guten. Der Grundbegriff seiner Schrift, das böse Prinzip, von dem er redet, ist das radikal Böse in uns, das uns beherrscht und uns hindert, dem Sittengesetze auch nur für Augenblicke, wie er sagt, völlig gerecht zu werden. Wodurch kann der Sieg des Guten in uns bewirkt werden? Nirgends finden wir in der Welt das sittliche Ideal verwirklicht. Aber wir können uns doch seine

Verwirklichung in der Zukunft in einem vollkommenen Menschen vorstellen; anders ausgedrückt: Wir können an den endgültigen Sieg des Guten in der Welt glauben. In diesem Glauben an den endgültigen Sieg des Guten besteht nach ihm im eigentlichen Sinne die Religion. Kant meint dadurch dem Guten in uns zum Sieg über das Böse verhelfen zu können.

200. Es ist einleuchtend, dass dieser Glaube an ein bloss Mögliches in der Zukunft nicht dazu dienen kann. Der Glaube an die unbesiegbare Kraft des Feldherrn kann den Todesmut der Soldaten herbeiführen; aber da wird diese unbesiegbare Kraft als ein unmittelbar gegenwärtiges Wirkliches vorgestellt. Ganz anders ist es, wenn es sich um eine blosse Möglichkeit in der Zukunft handelt. Spinoza erklärt mit Recht, dass *Affekte nur durch Affekte überwunden* werden können. Nun ist das Böse in uns, wie es sich in Lust und Unlust, Neigung und Abneigung kundgibt, zweifellos ein Affekt. Unter Affekten verstanden wir starke Gefühle, welche leicht bis zu einem Maximum anschwellen und unsere Urteilsfähigkeit stark beeinflussen. Welches ist der Affekt, durch welchen die Affekte des radikal Bösen in uns überwunden werden können? *Spinoza* nennt als solchen den *intellectualis amor dei.* Aus der Erkenntnis der einen Substanz, der einen Gottheit, aus der alles sich mit eiserner Notwendigkeit ergibt, und aus der Auffassung alles dessen, was geschieht, als aus Gott hervorgehend — eine Auffassung, die Spinoza als Auffassung sub specie aeternitatis bezeichnet — ergibt sich nach ihm 1. notwendig ein entsprechendes Wollen, das immer der Erkenntnis folgt, 2. eine höchste Steigerung unserer Kraft, die mit diesem Wollen verbunden ist, und 3. starke Lustgefühle, die sich aus der höchsten Steigerung unserer Kraft ableiten. In diesem Dreifachen besteht nach Spinoza das, was er intellectualis amor dei nennt und von dem er behauptet, dass er alle Knechtschaft, in die uns die Leidenschaft schlägt, besiegt und den Menschen so völlig frei macht. Wer mit uns Gott als das freie Wesen anerkennt, kann sich für das Medusenhaupt der ehernen Substanz Spinozas nicht erwärmen. Wir haben gesehen, als drittes, das über allen Beziehungsgliedern steht und ihre Aufeinanderfolge ermöglicht, muss Gott frei sein, in einem freien Verhältnis zu diesen Beziehungsgliedern stehen, sonst ist von einer Aufeinanderfolge dieser Glieder keine

Rede. Als Drittes über allen Beziehungen Stehendes muss Gott auch die Beziehung zwischen unserer Erkenntnis und den Gegenständen ermöglichen; er muss auch Erkenntnis und Bewusstsein haben. Einem solchen Wesen gegenüber kann man *nicht* von einem *intellectualis amor dei*, sondern *nur von einem amor voluntatis reden.* Dieser amor voluntatis, sofern er Gott als das höchste Gut anerkennt, seinen Willen ihm unterordnet und mit dieser Unterordnung des Willens unter Gott das Gefühl der höchsten Seligkeit verbindet, ist das höchste religiöse Gefühl. Dieser amor voluntatis ist in der Tat der Affekt, durch den und durch den allein alle Affekte des Bösen überwunden werden können. Er hat den höchsten Gefühlswert, weil er dem höchsten Sittengesetze in vollkommenster Weise entspricht; alle anderen religiösen Gefühle haben nur insofern Wert, als sie Besonderungen dieses höchsten Gefühls sind.

Die Erkenntnisgefühle und insbesondere die ästhetischen Gefühle.

201. Es gibt nicht bloss für unseren Willen etwas Seinsollendes und Nichtseinsollendes, wie es das höchste Sittengesetz bestimmt, sondern auch für die Dinge etwas Seinsollendes und Nichtseinsollendes. Von diesem Seinsollenden und Nichtseinsollenden auf dem Seinsgebiet spricht Kant in der Kritik der Urteilskraft. Es handelt sich hier um eine Beurteilung der Dinge nach einem Massstab. Wo ist dieser Massstab? Gibt es auch für diese Beurteilung ein höchstes Gesetz? Sicherlich. Es ist im letzten Grunde dasselbe Gesetz, das auch für den Willen gilt: Wir sollen die Dinge mit unserem Willen behandeln nach ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit; wir sollen sachlich verfahren, wir sollen jedem das Seine geben; das ist das höchste Sittengesetz. Wir sollen die Dinge nach dieser ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit auch beurteilen; je nachdem die Dinge dieser Stellung entsprechen oder nicht entsprechen, sind sie, wie sie sein sollen oder nicht sein sollen.

202. Die Stellung in der Gesamtwirklichkeit, die das Wesen der Dinge ausmacht, wird bestimmt durch das über allen Beziehungen stehende Dritte. Dasselbe ist zunächst massgebend für den Begründungszusammenhang, der zwischen den Dingen besteht. Es ist der letzte hinreichende Grund, um

dessentwillen wir auch das eine Ding als Grund des anderen in sekundärer Weise betrachten können. Letzter Grund, primärer Grund, eigentlicher Grund kann nur das über allen Beziehungen stehende Dritte sein. Dieses ist aber zugleich massgebend für den Zweckzusammenhang der Dinge; denn was so Grund des Nachfolgenden ist, hat auch im Nachfolgenden seinen Zweck. Um diesen Zweck handelt es sich bei Beurteilung der Dinge, ob sie so sind, wie sie sein sollen. Diese Beurteilung ist eine teleologische. Die Dinge entsprechen ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit, wenn sie ihrem Zweck entsprechen.

203. Manchmal lässt sich nun dieser Zweck, diese Stellung in der Gesamtwirklichkeit, leicht bestimmen und erkennen. Wir sehen sofort, wie eine Mutter sein soll als Erzieherin ihrer Kinder, wie ein Mann sein soll, der einen Beruf im Leben hat, wie ein Hund sein soll, der seinem Herrn dient usw. Besonders deutlich aber wird uns dieser Zweckzusammenhang, wenn es sich nicht bloss um Dinge handelt, die sind, wie sie sein sollen, sondern um Dinge, die nicht sind, wie sie sein sollen. Jeder erklärt mit Friedrich dem Grossen und Voltaire das Erdbeben von Lissabon 1755, das Millionen von Lebenskeimen, die zur Entwicklung bestimmt waren, zerstörte, für zwecklos, widersinnig, unvernünftig, nicht minder aber die Taubheit des höchst musikalischen Beethoven. Das Nichtseinsollende in der Welt oder das Zwecklose überwiegt. Es ist das Übel in der Welt. Zu diesem Nichtseinsollenden gehört auch die Herrschaft der Sinnlichkeit und des Egoismus über die Vernunft, die unsere böse Natur ausmacht. Da nun sowohl für den Willen als für die Dinge, sowohl für die Willenswelt als für die Seinswelt dasselbe Gesetz ihres Seinsollens und Nichtseinsollens gültig ist, so liegt der Gedanke nahe, dass die physischen Übel in der Welt in der engsten Verbindung stehen mit diesem grossen moralischen Übel, mit der Herrschaft der Sinnlichkeit und des Egoismus über unsere Vernunft. Über den Ursprung dieser beiden Übel hat man von jeher Hypothesen aufgestellt. Die Kirchenväter führten sie auf einen Engelfall zurück; Platon und Kant führen die sittlichen und damit auch die physischen Übel, jener auf einen vorzeitigen Fall, den sogenannten Flügelverlust der Seele, dieser auf eine vorzeitliche, intellektuelle Tat des freien Willens, die der noumenalen Welt angehören

soll, zurück. Aber wir können mit keinem dieser drei Versuche zur Erklärung des Nichtseinsollenden in der Welt etwas anfangen. Das zeigt Kant schlagend in seiner 1795 erschienenen Schrift „Die Vergeblichkeit der Versuche, die Übel in der Welt zu erklären."

204. Für uns ist es am wichtigsten, dass es sich *bei der Beurteilung des Seinsollenden und Nichtseinsollenden um eine teleologische Betrachtungsweise handelt,* dass hier die mechanische Weltanschauung uns völlig im Stich lässt. Wenn unsere Geologen uns auch aufs genaueste erklären, dass nach den Gesetzen der mechanischen Weltanschauung das Erdbeben von Lissabon notwendig kommen musste, und die Mediziner desgleichen, dass bei Beethoven wegen der Beschaffenheit seines Gehörsorganismus seine Taubheit nach den allgemeinen Gesetzen der mechanischen Weltanschauung unfehlbar eintreten musste, so hindert uns das nicht, vor wie nach zu erklären: Jenes Erdbeben wie diese Taubheit ist etwas Nichtseinsollendes, Zweckwidriges, Unvernünftiges. Wir legen vor wie nach den teleologischen Massstab an. Der Beurteilung der Dinge nach diesem teleologischen Massstabe, nach ihrem Zwecke, entsprechen nun auch gewisse Gefühle. Das, was diesem Massstabe entspricht oder gemäss ist, gefällt uns, das, was diesem Massstabe widerspricht oder nicht gemäss ist, missfällt uns. Diese teleologischen Gefühle sind ganz verschieden von den Gefühlen der Lust und Unlust. Nicht darum erklären wir etwas für seinsollend oder nichtseinsollend, weil es uns gefällt oder missfällt, sondern umgekehrt, weil wir es als seinsollend oder nichtseinsollend erkennen, gefällt oder missfällt es uns. Den Gefühlen liegt also hier ein Gesetz zugrunde, nach dem sie sich richten. Ganz anders ist es bei den sinnlichen Gefühlen. Was uns Lust erweckt, ist uns angenehm und nur darum angenehm, weil es uns Lust erweckt. Von einem zugrundeliegenden Gesetze, das wir kennen, ist hier keine Rede. Auch die sittlichen Gefühle der Billigung und Missbilligung müssen wir diesen teleologischen Gefühlen zurechnen, weil sie sich darauf beziehen, wie der Wille sein soll und nicht sein soll. Auch der Wille gehört ja zu den Dingen, an die wir einen Massstab anlegen, nach dem wir beurteilen, ob sie sind, wie sie sein sollen, oder nicht sind, wie sie sein

sollen. In seiner „Kritik der Urteilskraft“ handelt Kant nun von der Beurteilung der Dinge nach einem Massstab, und da mit dieser Beurteilung notwendigerweise entsprechende Gefühle verbunden sind, so können wir sagen, dass Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ von den Gefühlen handelt. Er handelt aber hier nicht von den Gefühlen der Billigung und Missbilligung, die unserem Handeln gemäss dem höchsten Sittengesetze oder gegen dasselbe entsprechen. Über dieses Handeln und die entsprechenden Gefühle spricht Kant in der Kritik der praktischen Vernunft. In der Kritik der Urteilskraft hingegen erörtert Kant, wie schon der Name sagt, unsere Beurteilung der Dinge nach einem höchsten Massstab und die entsprechenden Gefühle.

205. *Kant unterscheidet subjektive und objektive Zweckmässigkeit.* Die objektive Zweckmässigkeit der Dinge ist ihre *Vollkommenheit,* welche darin besteht, dass sie so sind, wie es ihrem Wesen entspricht. Die subjektive Zweckmässigkeit ist nach Kant *die Schönheit.* Sie besteht nach ihm in der Übereinstimmung der Dinge mit unserer Erkenntnisorganisation, welche Verstand und Phantasie in einen lustvollen Einklang versetzt. Hiernach scheint die Schönheit nicht eine objektive Eigenschaft der Dinge zu sein, sondern nur in ihrer Beziehung zu unserer Erkenntnisorganisation gesucht werden zu müssen. Jedenfalls kann unter dieser Voraussetzung nicht von einem allgemeingültigen Gesetze der Schönheit die Rede sein. Kant verzichtet deshalb auch darauf, für die Ästhetik ein wirklich allgemeingültiges Gesetz aufzustellen. Nur diejenigen, welche die gleiche Erkenntnisorganisation haben, also alle Menschen, nicht überhaupt alle Denkenden stimmen nach Kant in der Beurteilung dessen, was schön ist, überein. Kant verlässt hier seinen echt transzendentalen Standpunkt, auf dem nur das ermittelt werden soll, was für alle Denkenden gilt, und ersetzt ihn durch den transzendental-psychologischen Standpunkt, auf dem nur das ermittelt wird, was für alle Menschen gilt.

206. Kant nimmt an, dass das ästhetische Gefallen am Schönen auf einer Beurteilung beruht, und dass ihm eine Erkenntnis vorangeht; ja er macht sogar als Kriterium des ästhetischen Gefallens die allgemeine Mitteilbarkeit geltend, natürlich nur für diejenigen, die mit uns die gleiche Erkenntnisorganisation haben. Wir stellen für das Schöne und damit

auch für das ästhetische Gefallen ein allgemeingültiges Gesetz für alle Denkenden auf. Angenehm ist uns etwas, weil es uns Lust erzeugt, und was uns Lust erzeugt, ist uns angenehm. Ganz anders als mit dem Angenehmen verhält es sich mit dem Guten, das wir billigen, und mit dem Schönen, das uns gefällt. Nicht darum gilt uns etwas als gut, weil wir es billigen, sondern umgekehrt, weil es gut ist, billigen wir es; nicht darum gilt uns etwas als schön, weil es uns gefällt, sondern umgekehrt, weil es schön ist, darum gefällt es uns. Das Gutsein und Schönsein wird durch ein allgemeingültiges Gesetz für alle Denkenden bestimmt. Für das Gutsein ist dies Gesetz das höchste Sittengesetz, für das Schönsein ist es die Erkenntnis, dass die Dinge so sind, wie sie sein sollen. Die Erkenntnis, dass die Dinge so sind, wie sie sein sollen, ist die Voraussetzung und Grundlage für unser ästhetisches Gefallen an den Dingen. Aber diese Erkenntnis genügt allein noch nicht, damit ein ästhetisches Gefallen zustandekommt. *Nicht bloss die Dinge müssen so sein, wie sie sein sollen, auch unsere Erkenntnis muss so sein, wie sie sein soll;* sie muss vollkommen, durchsichtig, klar, einleuchtend, überzeugend sein, wenn sich mit ihr ein ästhetisches Gefallen verbinden soll. Sind die Dinge so, wie sie sein sollen, und ist die Erkenntnis ebenfalls so, wie sie sein soll, dann tritt immer und notwendig bei uns das ästhetische Gefallen ein. Insofern müssen wir Kant rechtgeben, wenn er von einer Beziehung des ästhetischen Gefallens auf unsere Erkenntnis redet. Freilich handelt es sich nicht um unsere Erkenntnisorganisation, auch nicht um den durch diese erzeugten lustvollen Einklang zwischen Phantasie und Verstand, sondern lediglich darum, dass nicht bloss die Dinge so sind, wie sie sein sollen, sondern auch unsere Erkenntnis so ist, wie sie sein soll.

207. Kant meint, das ästhetische Gefallen beziehe sich nur auf Gegenstände, die sinnlich anschaubar sind. Allein er behauptet: Zwei Dinge in der Welt erregen unausgesetzt unsere ehrfürchtige Bewunderung: der Sternenhimmel über uns und das Sittengesetz in uns. Sollte nun bloss der Sternenhimmel über uns erhaben erscheinen und damit ein ästhetisches Gefallen erregen und nicht auch das Sittengesetz? Oder sollen wir mit Kant das Gefühl des Erhabenen beschränken auf das

mathematisch Unbegrenzte, den Sternenhimmel und das Meer, und das dynamisch Überwältigende, das Erdbeben und die Überschwemmung, von denen das letztere wohl schwerlich ein ästhetisches Gefallen in uns erwecken kann? Wer das Erhabene mit dem Schönen, trotzdem es seinem Inhalte nach über unseren Fassungskreis hinausgeht und jedenfalls insofern nicht mehr sinnlich anschaubar ist, zu der Ästhetik rechnet, wird nicht umhin können, Kant zu widersprechen, wenn er das ästhetische Gefallen auf das bloss sinnlich Anschaubare einschränkt.

208. Aber Kant will auch den Begriff des Schönen auf die blosse Form einschränken. Unter der Form, Arabesken z. B., versteht er die freie Schönheit, hingegen nennt er die Beschaffenheit eines Hauses, einer Kirche, vermöge deren sie ihrem Zwecke entsprechen, anhängende Schönheit. Er vergisst hier offenbar wieder, dass diese Beschaffenheit von ihm früher als objektive Zweckmässigkeit und Vollkommenheit von der Schönheit unterschieden worden ist. Gewiss, die Form eines Dinges kann schön sein. Ein Gesicht, eine Hand muss schön genannt werden, wenn alle Teile miteinander übereinstimmen, in Harmonie sind, wenn sie alle so sind, wie sie sein sollen; aber dann sind sie eben Ausdruck eines Gesetzes, nämlich des Gesetzes, das für die Hand, für das Gesicht gilt, und nur um dieses Gesetzes willen können Hand und Gesicht dann schön genannt werden. Das Schöne, wie er treffend sagt, erinnert uns eben immer an eine Idee, an ein Seinsollendes. Die äussere Form des Gesichtes und der Hand ist ja nur die Erscheinung, in der uns etwas von ihr selbst Verschiedenes zum Bewusstsein kommt. Es gibt eben keine Erscheinung, die nur sich selbst erscheint, keine Vorstellung, die nur sich selbst vorstellt. Man unterschied früher zwischen Form- und Gehaltsästhetik und spricht demgemäss heute von Impressionismus, der nur auf die äussere Erscheinung Gewicht legt, und von Symbolismus, der vor allem darauf Gewicht legt, dass durch die Erscheinung uns etwas symbolisiert wird. Unsere Darlegung zeigt, dass wir uns nicht zur Formästhetik, sondern zur *Gehaltsästhetik*, nicht zum Impressionismus, sondern zum *Symbolismus* bekennen.

209. Wir wissen, dass wir in der wirklichen Welt nicht allzuviel des Schönen finden. Es gibt nur kümmerliche, ge-

brochene Strahlen des Schönen, des Seinsollenden, die von der Unmenge des Nichtseinsollenden, die uns in der wirklichen Welt entgegentritt, überwuchert werden. Deshalb bleiben wir auch nicht bei dem Naturschönen stehen. Mit unserer schöpferischen, der Kunst dienenden Phantasie suchen wir aus den vereinzelten Spuren des Schönen in der Natur ein Ganzes herzustellen. Wir richten unseren Blick auf das Typische, Charakteristische in den Dingen, immer dem Gesetze folgend, dass einzig und allein das Seinsollende in den Dingen unser ästhetisches Gefallen erregt. Auch für die Kunst und ihre Erzeugnisse gilt darum das von uns aufgestellte allgemeingültige Gesetz der Schönheit und des ästhetischen Gefallens.

Materialismus in der Psychologie.

210. *Hume* erklärte, dass das Ich nichts anderes sei wie ein Bündel von Vorstellungen. *Kant* glaubte, die Einheit des Bewusstseins erklären zu können analog der Übertragung der Bewegung eines Billardballes auf einen zweiten und der Bewegung des ersten und zweiten Billardballes auf einen dritten und so fort. Die Seele war ihm nicht eine Realität, sondern ein Gesichtspunkt der Betrachtung. *Beide* traten damit schon für eine *„Psychologie ohne Seele“* ein. Der Terminus „Psychologie ohne Seele“ wurde dann zuerst gebraucht im Jahre *1866 von Friedrich Albert Lange* in seiner „Geschichte des Materialismus“ und ebenso in seiner „Geschichte der Psychologie“, einer Abhandlung der pädagogischen Enzyklopädie von Schmid. In dieser Weise wurde dann im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts die Psychologie behandelt. Am Ende des ersten Drittels machte die Philosophie *Hegels* mit ihrer dialektischen Methode, die alles aus Begriffen ableiten wollte, Fiasko, und es folgte dann im zweiten Drittel der Siegeszug der materialistischen Weltanschauung in Deutschland. Es ist das Verdienst Friedrich Albert Langes, gezeigt zu haben, dass die materialistische Weltanschauung auf wissenschaftliche Begründung keinen Anspruch machen kann.

211. Trotzdem lebt in unseren Tagen der Materialismus in der Psychologie wieder auf. Wir unterscheiden den *physiologischen Materialismus, den psychologischen und den atheistischen Materialismus.* Es ist einleuchtend, dass die Physiologie in

erster Linie zwischen Empfindungs- und Bewegungsnerven unterscheiden muss, und dass sie diese Unterscheidung nicht machen kann mit den naturwissenschaftlichen Methoden, sondern nur nach psychologischer Methode. Empfindungen lernen wir nur kennen auf dem Wege einer inneren Wahrnehmung, Bewegungen allerdings durch den Tast- und Gesichtssinn; Empfindungen sind innere Vorgänge, Bewegungen körperliche Vorgänge. Eine Unterscheidung beider und demnach auch eine Unterscheidung der Empfindungs- und Bewegungsnerven ist nur auf dem Wege psychologischer Betrachtung möglich. Man sollte deshalb eigentlich nicht von einer physiologischen Psychologie reden, sondern mit *Alexander Herzen* dafür den Ausdruck *„Psychophysiologie"* gebrauchen. Der erste Ausdruck „physiologische Psychologie" hat nun anscheinend zu dem geführt, was ich als „physiologischen Materialismus" bezeichne. Der Vertreter desselben nämlich erklärt, dass wir von den Bewusstseinsvorgängen als solchen eine wissenschaftliche Erkenntnis nicht gewinnen können, dass wir vielmehr nur imstande sind, ihre Beziehung zu den entsprechenden körperlichen Vorgängen, den Reizen, wissenschaftlich festzustellen. Ihm ist darum die Psychologie die Wissenschaft von den Beziehungen der körperlichen Vorgänge und der psychischen. Es ist dagegen einzuwenden, dass wir von Beziehungen zweier Glieder zueinander nicht reden können, wenn wir nicht je die Beziehungsglieder kennen gelernt haben.

212. Ein Autor, den ich als Vertreter der materialistischen Psychologie bezeichne, betont, dass die Seele ein Wesen sei, das sich in doppelter Weise kundtue. Einmal tue es sich jedem einzelnen kund als eine Summe von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen usw. Dann wäre aber dieses Wesen, die Seele, auch anderen durch die sinnliche Wahrnehmung des Gesichts und des Getastes kundbar, und wenn die Instrumente zur Sektion und Untersuchung des Körpers gebraucht werden, stelle sie sich diesen anderen als etwas Weiches, Windungsreiches, als das Gehirn dar. Die Seele sei demnach ein Wesen wie die Körper, da das Gehirn ja nur die Konzentration des Körpers darstelle. Die beiden Bekundungen der Seele, einmal die Bekundung der Seele durch sich selbst und für sich selbst und dann die Bekundung der Seele für andere, die sie sehen und mit Instrumenten untersuchen, seien nun völlig unabhängig

voneinander, sie bildeten parallele Reihen, die sich Glied für Glied einander entsprechen, von denen aber die eine Reihe niemals in die andere eingreifen könne. Die Annahme, dass ein solcher Eingriff, eine solche Wechselwirkung zwischen den Gliedern der einen Bekundung und der anderen Bekundung stattfinde, habe nur darin ihren scheinbaren Grund, dass wir niemals beide Bekundungen mit demselben Bewusstsein zugleich umfassen können. Wenn wir uns hiernach die Entstehung der Kritik der reinen Vernunft oder der neunten Symphonie von Beethoven vergegenwärtigen wollen, dann werden wir sagen müssen, dass die Schriftzeichen und die Noten, welche in beiden Werken aufeinanderfolgen, die äusserlich wahrnehmbare Bekundung der Seele der Autoren dieser Werke darstelle, während diese Seele den Autoren selbst sich kundgibt bei Kant als Summe von Gedanken, bei Beethoven als eine Summe von Gefühlen; aber diese Gedanken und Gefühle haben an und für sich nichts mit den Schriftzeichen und Noten zu tun, obgleich die Schriftzeichen und Noten Glied für Glied den Gedanken und Gefühlen entsprechen. Wenn wir bedenken, wie oft die beiden Autoren die Schriftzeichen und Noten den Gedanken und Gefühlen gemäss geändert haben, so werden wir nicht leugnen können, dass das eine sehr schwierige Annahme ist. Unser Autor scheint das gefühlt zu haben und er behauptet, wenn sowohl die äusseren Bekundungen der Seele, „die materiellen Vorgänge“ wie er sagt, wie die inneren mit demselben Bewusstsein umfasst werden könnten, dann ständen freilich die äussere Bekundung und die innere in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Es fragt sich, was hier die Worte Ursache und Wirkung bedeuten sollen. Ist darunter bloss ein Notwendigkeitsverhältnis zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden zu verstehen, so gilt der Parallelismus ohne Einschränkung. Ist aber das Vorangehende der wirkliche (wenn auch nur sekundäre) Grund des Nachfolgenden, dann wird damit offenbar die Wechselwirkung anerkannt und auch die relative Selbständigkeit der Seele als Grund körperlicher Vorgänge gegenüber diesen Vorgängen. Es erübrigt sich darum, auf diese neueste Theorie der materialistischen Psychologie näher einzugehen, da die zu ihrer Aufrechterhaltung eingeführte Einschränkung von ihrem Standpunkte aus nicht aufrecht erhalten werden kann.

213. Auch das, was wir atheistischen Materialismus nennen, hat in letzter Zeit unter den besonnenen Forschern — die übrigen kommen für uns nicht in Betracht — einen Vertreter gefunden. Ein Autor nämlich betont zunächst sehr nachdrücklich mit *Locke,* dass wir nicht etwa, *Descartes* folgend, Materie und Raum identifizieren dürfen, sondern beide voneinander trennen müssen. Der Raum ist unteilbar, kontinuierlich; jeder Teil von ihm setzt einen anderen Teil voraus, der mit ihm in untrennbarer Weise zusammenhängt. Wir fragen, ob das nicht auch bei der Materie der Fall ist. Sie ist ausgedehnt, und eine Ausdehnung kann doch nur so gedacht werden, dass die einzelnen Teile derselben kontinuierlich zusammenhängen. Unser Autor hebt weiter mit *Locke* hervor, der Raum sei unendlich und unbeweglich, was man doch von der Materie nicht sagen könne. Die Unendlichkeit liegt in der Kontinuität der Teile. Wo wir eine Grenze denken wollen, da sind diese Grenzteile eben wegen ihrer Kontinuität notwendigerweise mit über ihnen hinausliegenden angrenzenden Teilen verbunden. Darum eben können wir uns gar keine Grenze des Raumes denken. Aber wenn wir auch für die Materie die Kontinuität in Anspruch nehmen, wie wir das notwendigerweise tun müssen, dann gilt von der Materie ganz das Gleiche, dann können wir uns auch für sie keine Grenzen denken oder vorstellen, und wenn so die Materie ebenso wie der Raum unendlich sein muss, so muss sie natürlich auch ebenso wie der Raum unbeweglich sein. Dass wir es anders auffassen, kommt nur daher, weil wir immer Teile der Materie ins Auge fassen und nicht die Materie im Ganzen betrachten, wie wir das beim Raum zu tun pflegen. Mit anderen Worten: Materie und Raum sind dasselbe, oder der Raum ist nichts anderes als eine Abstraktion von der Materie. Die Materie ist der erfüllte Raum; wenn wir von dieser Erfüllung absehen, dann bleibt der leere Raum übrig. Unser Autor betont nun wiederholt, dass wir nicht wissen, was Materie eigentlich ist. Wir haben eine genaue Erklärung dessen gegeben, was Materie ist: Das Nebeneinander des Raumes kommt, wie wir sagten, nur dadurch zustande, dass jeder der nebeneinanderliegenden Teile einen Raum einnimmt, der nicht zugleich mit ihm von den anderen Teilen eingenommen werden kann. In dieser

Eigenörtlichkeit der nebeneinanderliegenden Teile besteht im eigentlichen Sinne ihre Materialität. Materiell nennen wir das, was der eindringenden Hand eben wegen dieser seiner Eigenörtlichkeit einen Widerstand entgegensetzt. Wir wissen demnach ganz wohl, was Materie ist. Nun setzt unser Autor am Schlusse seines Werks an die Stelle der Gottheit die Materie. Nachdem Kant nämlich alle Beweise für das Dasein Gottes verworfen hat, stellt er in der transzendentalen Dialektik die ausdrückliche und bestimmte Frage, ob es denn nicht ein solches Wesen, welches den Grund des Weltzusammenhangs bilde und das wir Gott nennen, wirklich gebe, und er antwortet: Ohne Zweifel. Hat er ja doch in seiner Inauguraldissertation dies Wesen ausdrücklich als das über allen Beziehungen stehende Dritte in Anspruch genommen und als überweltlich, als allgegenwärtig und allwissend anerkannt. Demgegenüber wird von unserm Autor behauptet, dass man als diesen Grund des Weltzusammenhangs ja auch die uns weiter nicht bekannte Materie betrachten könne. Das nennen wir atheistischen Materialismus.

214. Worin hat diese materialistische Richtung, die anfängt, alle Gebiete der Wissenschaft zu beherrschen, in letzter Instanz ihren Grund? Leib und Seele sind nicht zwei Wesen, sondern, wie der an zweiter Stelle genannte Autor richtig sagt, ein Wesen, die bis auf Hugo von St. Victor und Cartesius immer als ein Wesen betrachtet wurden. Erst diese beiden betonen den Gegensatz zwischen Leib und Seele, und der letztere macht aus beiden zwei Wesen. Aber in diesem einen Wesen, das aus Leib und Seele besteht, ist der Leib das Herrschende gegenüber der Seele, psychologisch gesprochen die Sinnlichkeit gegenüber der Vernunft. Diese Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft ist das Grundübel, unter dem die Menschheit seufzt. In ihm haben alle anderen Übel, welche die Menschen drücken, in letzter Instanz ihren Grund. Es liegt deshalb ausserordentlich nahe, auf den Leib und die Sinnlichkeit den Hauptnachdruck zu legen und ihnen gegenüber die Seele und die Vernunft in den Hintergrund zu drängen. Das muss zur Entschuldigung derjenigen gesagt werden, welche den theoretischen Materialismus proklamieren. Aus dieser nicht guten Theorie dürfen freilich keine Folgerungen für die Lebens-

führung der Anhänger derselben gezogen werden. Die Vertreter guter Theorien sind immer schlechter als ihre Theorien, und die Vertreter schlechter Theorien meistens besser als ihre Theorien.

215. In der Vorherrschaft der Sinnlichkeit in uns haben in letzter Instanz nicht bloss, wie wir gesehen haben, die sittlichen Verfehlungen, sondern auch die Irrtümer ihren Grund Unser Leben bildet eine Kette von Illusionen oder Selbsttäuschungen. Mit der Muttermilch saugen wir ererbte Irrtümer ein und vermögen uns niemals völlig von denselben frei zu machen. Diese *Illusionen* gehören meistens dem Willensgebiet an; wir bezeichnen sie als Selbsttäuschungen. In der Psychologie wird dies Wort in einem engeren Sinne gebraucht. Hier verstehen wir unter Illusionen *peripherisch erzeugte Empfindungen* die falsch gedeutet werden. Wir gehen im Finstern draussen und halten einen Baum für einen Menschen. Die durch den Baum erzeugten Empfindungen haben mit den von einem Menschen herrührenden eine gewisse Ähnlichkeit und werden darum auf einen vermeintlichen, menschenähnlichen Gegenstand bezogen. Auch die sogenannten mouches volantes, welche in dem Blutandrang zum Kopf ihren Grund haben, und das Alpdrücken, das in letzter Instanz auf abnorme Empfindungen im Magen zurückgeführt wird, müssen wir hierher rechnen. In allen diesen Fällen handelt es sich um peripherisch erzeugte Empfindungen, die von uns bekannten, wirklichen Gegenständen herrühren und darum auf solche Gegenstände bezogen werden. Verschieden von den Illusionen sind die *Halluzinationen.* In Fieberzuständen glaubt der Kranke unter Umständen zu sehen dass ein Mann auf dem Bettrande oder auf der Fensterbrüstung sitzt. Hier handelt es sich um *zentral erzeugte Empfindungen,* die eine gewisse Ähnlichkeit haben mit uns bekannten Gegenständen und deshalb auf sie gedeutet werden.

216. Ein deutliches Zeichen der Herrschaft des Leibes über die Seele sind die *Zustände des Schlafes, der Ohnmacht und des Traumes.* Beim Schlaf und bei der Ohnmacht wird gewöhnlich, aber mit Unrecht, das völlige Schwinden des Bewusstseins angenommen. Wir können nur sagen: In der Ohnmacht und in dem traumlosen Schlafe sind keine Bewusstseinsvorgänge vorhanden, deren wir uns nachträglich erinnern können.

Die Bewusstseinsvorgänge des Schlafes, deren wir uns erinnern, sind die Träume. Die Träume bestehen natürlich aus Phantasievorstellungen des früher Gehörten, Gesehenen, Gelesenen. Charakteristisch ist, dass die Elemente derselben im Traum regellos durcheinander geworfen werden, weil wir die Kontrolle über die Bewusstseinsvorgänge, welche den wachen Zustand charakterisiert, im Schlafe nicht besitzen. Charakteristisch ist ferner, dass die Vorstellungen im Schlafe falsch gedeutet werden, wie das aus dem Magen stammende oder durch Blutandrang herbeigeführte sogenannte Alpdrücken zeigt. Wir können freilich auch träumen, dass wir träumen. Willkürliche Bewegungen sind uns unmöglich, weil der Einfluss des Willens im Traum suspendiert ist. Die Vorstellungen des Traumes sind darum vielfach lebhafter als die des wachen Zustandes und erzeugen infolgedessen unwillkürliche Bewegungen wie das Schlafwandeln beim Mondsüchtigen. Die Lebhaftigkeit dieser Vorstellungen kann aber auch Anlass werden, dass wir mathemathische und philosophische Probleme im Schlafe lösen und die am Abend unterbrochene Arbeit im Schlaf am Schreibtisch vollenden (Gauss).

217. *Die Hypnose* ist dem Schlaf verwandt, sie ist ein künstlicher Schlaf, der durch unablässige Konzentration des Bewusstseins auf einen Punkt z. B. auf einen glänzenden Knopf, auf die vor dem Kopf von unten nach oben und von oben nach unten bewegten Hände des Magnetiseurs, auf das von mir selbst oder von anderen gesprochene Wort: „Schlaf! Schlaf!“ herbeigeführt wird. Es gibt eine Hypnose durch andere und eine Selbsthypnose. Wie kommt sie zustande? Die fortgesetzte Aufmerksamkeit auf einen Punkt schwächt allmählich den Willen und lässt ihn zuletzt ganz erlahmen. Dann tritt der künstliche Schlaf ein. Nach dem verstorbenen Heidenhain, einem Physiologen in Breslau ist die eigentliche Ursache der merkwürdigen in der Hypnose auftretenden Erscheinungen darin zu suchen, dass die Hemmungsvorrichtungen, durch die wir z. B. das Lachen oder Weinen unterdrücken oder den Vorstellungsfluss aufhalten können, in der Hypnose ausser Funktion gesetzt sind. Daher kommt es, dass der Hypnotisierte jedem Worte des Hypnotisierenden willenlos folgt. Bernstein in Nancy hat in dieser Hinsicht die interessantesten Experimente gemacht:

„Sie können Ihren Namen nicht schreiben, können keinen Konsonanten in Ihrem Namen schreiben, können keinen Vokal in Ihrem Namen schreiben"; jedesmal war der Erfolg der gewünschte. Charcot in Paris unterscheidet die Lethargie (Bewegungslosigkeit), die Katalepsie (Empfindungslosigkeit) und den Somnambulismus, in dem ohne weiteres jeder suggerierten Vorstellung Folge gegeben wird. Es gibt auch eine posthypnotische Suggestion. „Morgen mittag um 12 Uhr reissen Sie das Fenster auf und rufen Hurrah!" Trotzdem nun der hypnotische Zustand längst vorüber ist, tritt die Folge auch im wachen Zustande unfehlbar ein. Dass Vorstellungen einen Einfluss auf Bewegungen ausüben, zeigt die Tatsache, wenn man jemandem sagt: „Sie werden ja ganz rot!" so wird er rot, oder: „Sie sind ja ganz blass", so erbleicht er. Der Schlaftrunkene folgt jedem ihm gegebenen Befehle.

218. Doch sehen wir ab von diesen abnormalen rätselhaften Zuständen, die sicherlich die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft bekunden, und wenden wir uns allbekannten Zuständen zu, die uns ebenso wenig erklärlich sind. Ist der Schlaf und die Ohnmacht, da bei ihnen das Bewusstsein herabgesetzt wird, nicht ein Zustand des Ich oder wenigstens seiner Erscheinung? Die körperlichen Vorgänge nehmen doch während dieser Zustände ihren Fortgang, ja im Schlaf werden sie verstärkt oder üben wenigstens eine regenerierende Wirkung aus. Aber es gibt auch, wie es scheint, Zustände, die dem Ich oder seiner Erscheinung angehören, bei denen alles Bewusstsein schwindet. Wir haben von Wissensdispositionen, von einem habituellen Wissen und ebenso von Gefühls- und Willensdispositionen, den Neigungen, reden müssen, die wir nicht als bewusste Wissens- und Gefühlszustände anerkennen können. Es gibt also zweifellos wirklich unbewusste — dürfen wir sagen psychische? — Zustände, die in bewussten psychischen Vorgängen ihre Quelle haben und andere entsprechende bewusste psychische Vorgänge veranlassen. Wir reden vom Naturell und von Temperamenten. Unter Naturell verstehen wir etwas Physisches und Geistiges, die ganze Individualität, sofern sie durch Geschlechtsdifferenzen, Volksunterschiede, körperliche Beschaffenheit und sogar auch durch Klima und Boden bedingt ist. Unter den Tempera-

menten verstehen wir psychische Dispositionen, auf die wir aus dem Gehaben einer Person schliessen. Galenus (200 n. Chr.) stellt die vier Temperamente, das des Sanguinikers, des Cholerikers (χολή, gelbe Galle), des Melancholikers (μέλαινα χολή, schwarze Galle) und des Phlegmatikers (φλέγμα, Schleim) auf und führt sie auf körperliche Zustände zurück. Wir betonen die psychische Seite an den Temperamenten und unterscheiden den Leichtmütigen, den Zornmütigen, den Schwermütigen und den Gleichmütigen. Es handelt sich um die verschiedene Intensität, Tiefe und Dauer der Erregbarkeit durch Lust- und Unlustgefühle. Reine Temperamente gibt es nicht.

219. Wir dürfen in diesem Zusammenhang auch die Geisteskrankheiten nicht vergessen, die wirkliche Geisteskrankheiten sind, obgleich sie in körperlichen Vorgängen ihren Grund haben. Wir unterscheiden: 1. Die Geistesschwäche, deren Grade Schwachsinn, Stumpfsinn und Blödsinn bilden. 2. Die abnorme gesteigerte Geistestätigkeit: Ideenflucht, fixe Ideen, Manie der Maniakalischen. Es ist diesen Kranken unmöglich, einen Gedanken festzuhalten oder derselbe nimmt fast ausschliesslich das Bewusstsein ein. 3. Die abnorme geschwächte Geistestätigkeit des Gemütskranken und Melancholikers. 4. Der Irrsinn, in dem sich 2 und 3 mit dem höchsten Grade von 1 verbinden. Körperlich steht diesem Geisteszustand die Paralyse des Gehirns und Rückenmarks zur Seite.

Sachregister.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.





